

خادی العبیدی

ابن رشد الْفَیْد
حیاته - علمه - فقهه

الطباطبائی

جميع الحقوق محفوظة **الآن العربية**

1 9 8 4

مُقدمة

لفت نظري وأنا أطالع حياة ابن رشد أنّ هناك جانبًا هاما في نشاط هذا الرجل لم يلتفت إليه أحد ، وهو الجانب الفقهي . فـكـلّ الـذـين درـسوـه ، اهـتـمـواـ به فـيـلـسـوـفـاً ، وـصـاحـبـ خـصـبـوـهـةـ كـبـيرـةـ معـ الغـزـالـيـ .

ولقد بحثت وببحثت عما كتب الناس عن فقه ابن رشد فلم أجد شيئاً ذا بال . وكنت كلما عاودتُ النظر في مرجع قديم أو حديث لم أجد إلا إطراء علمه بالفقه ، وسعة اطلاعه فيه . وما عدا هذا الثناء والتمجيد ، لا يقف الباحث على شيء يتصف بالجدّ والجدوى .

لهم يبق من رجاء إذن إلا أنّ أتوجه إلى كتب ابن رشد في الفقه . وتخيرت منها ثلاثة هي : بداية المجهود ونهاية المقتضى ، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وكتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . وكان سبب اختياري لهذه الكتب بالذات هو أنّ نظرتي إلى الفقه عند ابن رشد قد حدّتها بالاتجاه إلى البحث عن الناحية المنهجية التي كانت له في هذا الضرب من حياته العلمية ، ومن هنا أخذت الفقه بمفهومه العام

الذى أطلقه عليه الإمام أبو حنيفة رحمه الله ورضي عنه ، فقد كان يسمى كُلّ ما يتصل بالبحث في مسائل العقيدة ، وما يتصل بالأحكام - فقها . ويطلق على الجانب الأول اسم (الفقه الأكبر) وعلى الجانب الثاني (فقه الأحكام) :

من هذا المنطلق إذن أخذت أدرس الفقه عند ابن رشد ، فكان كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » عمدة في البحث عن منهجه في الفقه الأكبر الذي يسمى « علم الكلام » .

وكان كتاب « بداية المجتهد » سندى فيما يتصل بطريقته في معالجة فقه الفروع ، الذى درج الفقهاء على أن يسموا بفقه الأحكام ، أو - الفقه - وكفى .

وبما أنّى قد توصلت إلى أنّ لابن رشد منهجاً متميّزاً سواء في فقه الأصول أو فقه الفروع ، الفرد به عن غيره من الفقهاء والمتكلّمين ، فلا بدّ أن أبحث عن المنطلق الفكريّ العام الذى صدرت عنه آراؤه ، واتجاهه الدينيّ بصورة أعمّ . وكان كتاب « فصل المقال » فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » هو الذى كشف لي عن هذا الجانب ، وتبينت منه أنّ للرجل عقلانية طاغية أراد أن يسلطها على الدين حتى فيما لا مجال للعقل فيه مما يسميه الفقهاء بالسائل التعبّدية ، أو غير المعقولة المعنى :

وقبل تناول الجانب الفقهي ترجمت له ترجمة وافية مع اعتماد أوّل الروايات والأخبار بعد المقارنة والتّمييّص ، وكنت أدعّم ما أرجّحه بالنصوص نفسها . كما بسطتُ

القول في نكبة وحققت أسبابها من المراجع الأساسية التي عدلت إليها ، وذلك لما كان لتلك النكبة من الآثار البعيدة على تراث ابن رشد وعلى تأثيره في الثقافة الإسلامية . فقد فقدت أهم كتبه ، وكان تأثيره في العالم الإسلامي محدوداً لما شاع عنه من إلحاد وزندقة فنفر الناس منه ، في حين كانت له مدرسة فكرية بأروبا استمرت قروناً ، ودعى بالرشدية .

وبما أنّ الحديث عن الفقه هو حديث عن فرع من فروع العلم ، بل عن أهم العلوم الإسلامية ، فقد قدّمت بين يدي ذلك تعريفاً بمكانته ابن رشد العلمية ، وحرّستُ على أنّ أنقل ترجم شيوخه من مصادرها الأصلية بنسختها لتكون شهادة على ما لابن رشد من مثانة التكوين والتضلّع من العلوم الشرعية . أمّا مؤلفاته فمشتّتة بين المراجع ، وقد جمعتُها وفهرستُها باعتبار ما كان منها تصانيف وما كان منها شروحًا ، وما كان منها تلخيص . وحضرتُ الموجود منها بالعربية والعبرية واللاتينية ، وما طبع وما لم يطبع : وهذه ناحية هامة تكفي الباحث وتخفيه عن استطلاع المراجع الأخرى لمعرفة كتب ابن رشد ، إذ أني ألمتُ بأهم الفهارس وجمعت بينها ، ومن أهمها : فهرس ابن أبي أصيحة ، والذهبى ، ورينان ، وبروكلمان ، وما ورد في دائرة المعارف الإسلامية ، ودائرة المعارف للبستانى ، وما ذكره أسعـد يوسف داغـر ، وما جاء في مجلة تراث الإنسـانية (1) .

(1) تجد الإشارة إلى الأعداد المعتمدة من هذه المجلة ومن الكتب المذكورة ، في موضعها من الكتاب ، ومن فهرس المراجع .

ونتيجة لهذا المنهاج الذي سرتُ عليه في تناول ابن رشد جاء الكتاب مقسماً إلى ثلاثة فصول ، أشتمل كلّ فصل على نقاط للبحث جعلتها متسلسلة ، متراقبة ، يفضي كلّ بحث منها إلى الذي يليه ، وهدفي من ذلك هو الحرص على التسلسل الفكريّ الذي بدونه لن يكون العلم علماً ، ولن تكون الثقافة ثقافة .

ولقد كان اعتمادى — فيما اعتمدتُ من مراجع — على القديم منها ، المعاصر لابن رشد أو القريب من عصره ، مثل الصّلة لابن بشكوال ، والتكمّلة لابن الأبار ، وعيون الأنبياء لابن أبي أصيبيعة . وكانت هذه المراجع مفيدة جداً لي فيما يتعلق بترجمة شيوخه ، وتلاميذه . وذكر الكثير من مؤلفاته .

كما كانت الملاحق التي نشرها رينان واستمدّها من مخطوطات بالمكتبة الأهلية بباريس مثل سيرة ابن رشد للأنصارى ، والذهبى ، وغيرهما ، هامة فيما يتصل بنكبة صاحبنا وأسبابها ، وملابساتها .

وكان الدّياباج المذهب لابن فردون ، وبعض الموسوعات الحديثة كدائرة المعارف الإسلامية ، ودائرة المعارف لابستاني ، إلى جانب ترجم بعض الدوريات ، مصدراً لما أحطت به من حياة الرجل وسيرته وأحواله ، إضافة إلى المراجع القديمة التي ذكرت بعضها آنفاً .

على أنّ الكتاب الذي كان شامل الإفادة من هذه الجوانب كلّها هو كتاب أرنست رينان عن ابن رشد ،

الذى ترجمه إلى العربية عادل زُعَيْتُر ، وسُمِّي « ابن رشد والرشدية » .

هذا الكتاب أحاط بكلّ ما يتعلّق بحياة ابن رشد وما ملأ تلك الحياة من نشاط ، إلاّ أنه لم يذكر شيئاً عن فقهه واقتضى بترديد ما ذكرته المراجع القديمة ، كما أنه تناول ابن رشد كما لو كان يتحدث عن أثر فنّي في متاحف . فهو يصفه من جميع جوانبه دون أن يحرك في القارئ شعور المزامنة الفكرية ، بل يجعله يحسن أنّ ابن رشد حدث عابر مرّ بهذه الحياة وانتهى أمره ، وانتهت أعماله وأفكاره ولم يبق بيننا وبينه من صلة إلاّ هذه الصلة الأكاديمية . لكن علينا نحن ، أبناء الحضارة الإسلامية ، أن نأخذ الموضوع من زاوية أخرى هي زاوية بناء كياننا الذاتي بناء غير مبتوت عن أصولنا الفكرية ، ويجلد بنا إلاّ نكتفي في دراساتنا لأسلافنا بالنواحي الإخبارية والوصفيّة بل لا بدّ أن نلتّمس الرؤية الحضارية ، والنواحي المنهجية .

وأعود إلى الحديث عن المراجع فأذكر أني اعتمدت مراجع أخرى بقدر ما تتسع له هذه الدراسة المتواضعة ، وأرجو أن يتوجه الدارسون لابن رشد إلى جوانبه العديدة الأخرى ، فالرجل شخصية ثرية ، أمّا الجانب الفلسفى فلاني أعتقد أنه أخذ حظه . والله أرجو أن يوفقنا إلى ما يفيد بقدر ما نستطيع .

حمادي العبيدي

الفصل الأول

ابن رشد

- التعريف بابن رشد
- مكانته في دولة الموحدين
- نكثه وأسبابها

التعریف بابن رشد

هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، الشهير بالخفيد ، مولده وموته بقرطبة (1) ، ويكتفى أبا الوليد ، وقد ذهب ابن مخلوف إلى أنّ أصله غرناطي (2) ، ولكن هذا غير صحيح ، فجميع الذين ترجموا له يذهبون إلى أنّه من أهل قرطبة ، وقاضي الجماعة بها (3) ، كما اختلف المترجمون له في تاريخ ولادته ، فقيل إنّه ولد سنة 514 هـ ، وقيل سنة 515 وقيل سنة 520 ، والراجح من هذه التوارييخ هو سنة 520 هـ . أما وفاته فقد كانت يوم الخميس التاسع من صفر سنة 595 هـ بمراكش بعد المحنّة التي امتحن بها وبعد أن عفا عنه المنصور الموحد (4) وسيأتي الحديث عن ذلك .

وقد أخطأ ابن أبي أصيبيعة حين جعل وفاة ابن رشد في دولة الناصر الذي خلف يعقوب المنصور (5) . والصحيح ما ذهب

(1) ابن أبي أصيبيعة : عيون الأنباء . ج 3 ص 123 . بيروت 1957 .

(2) ابن مخلوف : شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ص 146 . ط. 1 . القاهرة 1350 هـ .

(3) ابن فرحون : الديباج المذهب . ص 284 . ط . 1 . مصر 1351 هـ .

(4) ابن الأبار : التكملة . ج 1 ص 270 . ط . 1 . مדרيد 1886 م .

(5) عيون الأنباء : ج 3 ص 124 .

إليه ابن الأبار الذي ذكر أنّ وفاته كانت قبل موت المنصور بشهر تقريباً (1) . وإذا كان الناصر قد خلف أباه في 22 ربيع الأول من سنة 595 هـ ، الموافق للشافي من جانفي 1199 م ، فإنّه يكون من المستبعد ما ذهب إليه ابن أبي أصيبيعة ، خاصّةً وقد أجمع شهود عيان على أنّ وفاته كانت في عهد المنصور ، ومن هؤلاء ابن عربي الذي شهد جنازته (2) ومحمد بن علي الشاطبي ، كم ذهب إلى ذلك جلّ المؤرخين له .

ويذكر عبد الواحد المراكشي تحديداً آخر لوفاة ابن رشد هو أواخر سنة 594 هـ (3) ، وظاهره على ذلك الذهبي في كتابه عن سيرة ابن رشد (4) ، إلا أنّ هذا لا نقبله لما قدّمنا من أنّ وفاته ثابتة بشهادة مؤرخين حضروا موكب دفنه ، كما لا نقبل ما ذهب إليه آخرون من جعل وفاته سنة 596 هـ . وابن الأبار نفسه يرفض هذا التاريخ لوفاة ابن رشد فيقول « ... وذكر ابن فرقـد أنه توفي بحضوره مراكـش بعد النكبةـ الحادـثـةـ عليهـ المشـهـورـ الذـكـرـ فيـ شـهـرـ رـبـيعـ الـأـوـلـ سـنـةـ خـمـسـ وـتـسـعـينـ وـخـمـسـمـائـةـ ،ـ وـغـلـطـ ابنـ عـمـرـ فـجـعـلـ وـفـاتـهـ تـاسـعـ صـفـرـ سـنـةـ سـيـ وـتـسـعـينـ (5) » .

وكانت وفاة ابن رشد بمراكش بعد أن عفا عنه المنصور عن سن متقدمة حدّدها بعضهم باثنين وسبعين عاماً (6) ، امتدّت

(1) قارن بملحق ابن رشد والرشدية لأرنست رينان ، ترجمة عادل زعيتر ص 435 .

(2) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 359 .

(3) المعجب في تلخيص أخبار المغرب . مخطوط . المكتبة الوطنية بتونس تحت عدد 18300 . ورقة 114 . وجه

(4) ذيل كتاب رينان ، ص 451 .

(5) ابن الأبار ، التكملة ج 1 ص 271 .

(6) هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 359 .

من سنة 1126 إلى سنة 1198 ميلادية . و توفى بالتحديد في 12 ديسمبر سنة 1198 م (1) ، و دفن - رحمه الله - بمقبرة أكش بالمقبرة الواقعة خارج سور قرب باب تاغزوت ، وبعد ثلاثة أشهر حمل إلى قرطبة حيث دفن في روضة أسلافه بمقبرة ابن عباس (2) .

ويذكر ابن عربي الفيلسوف الصوفي أنه شهد مأتمه بمقبرة أكش ، وشهد فيما بعد حمل جثمانه إلى قرطبة ، وكان رفاته قد نقل على دابة (3) . ويذكر هنري كوربان أن "ابن عربي" رفيق شباب ابن رشد ، وأنه رثاه بقصائد حزينة (4) . ويقال إنه لم يعش بعد عفو يعقوب المنصور عنه إلا سنة واحدة (5) . وبموته انطفأت آخر شعلة للفلسفة العربية الإبداعية التي أضاءت الفكر العربي الإسلامي خلال قرون مديدة (6) . وكل من أرخوا له يجمعون على أنه كان أحد أساطين الفكر الفلسفى الإسلامي وأستاذ الفلسفه في زمانه (7) ، فابن أبي أصيبيعة يقول عنه إنه « كان حسن الرأى ، ذكيا ، قوي النفس» (8) ، ويقول عنه ابن الأبار « وكانت الدرأية أغلب عليه من الرواية ، درس الفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك ، ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا ، وعلما ، وفضلا . وكان

(1) دائرة المعارف للبستانى ، المجلد الأول ص 489 الطبعة الجديدة ، طهران .
(لم يذكر تاريخ الطبع) .

(2) سيرة ابن رشد للأنصاري . ذيل كتاب رينان ص 444 .

(3) أرنست رينان : ابن رشد ص 44 .

(4) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 359 .

(5) ابن مخلوف . شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، ص 147 .

(6) سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ص 12 .

(7) مصادر الدراسة الأدبية ، أسعد يوسف داغر ، ج 1 ص 278 .

(8) عيون الأنباء ، ج 3 ص 123 .

على شرفه أشد الناس تواضعاً ، وأخفضهم جناحاً ، وعُنِي بالعلم من صغره إلى كبره ، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بناهه على أهله ، وأنه سواد - فيما صنف وقىّد وألف وهذب - نحواً من عشرة آلاف ورقة ، ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره . وكان يُفزع إلى فتواه في الطب ، كما يُفزع إلى فتواه في الفقه ، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب ، وكان يحفظ شعري حبيب (أبي تمام) والمتنبي ، ويكثر التمثيل بهما في مجلسه ، ويورد ذلك أحسن إيراد (1) .

وكان ابن رشد على جانب عظيم من التواضع والخلق الرفيع ، فابن فرحون يذكر في الديباج المذهب أنه كان أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً (2) ، حمدت سيرته في القضاة بالأشباهية وقرطبة . وكان وجيهاً مبجلاً عند الأمراء الموحدين ، ولكنه لم يستغل هذه الوجاهة في منافعه الشخصية ، ولم يسخرها بجمع مال ، ولا ترفيع حال كما قيل ، وإنما وجهها لنفع أهل قرطبة ، بل ومنافع أهل الأندلس عامة (3) . وكان محبّاً للعلماء والأدباء ، سرياً إلى أكرامهم والحدب عليهم ، يتربع عن الإهانات التي تلحقه فلا يردّها بل يصفح عن مرتكبيها في سهولة ويسر (4) . ولقد كان صبوراً فاضلاً (5) .

(1) ابن الأبار ، ج 1 ، ص 269 .

(2) الديباج . ص 284 .

(3) ابن الأبار ج 1 ص 270 .

(4) رينان ، ابن رشد والرشدية ص 58 .

(5) سيرة ابن رشد للأنصاري ، ذيل كتاب رينان عن ابن رشد ص 437 .

ولا عجب من أن ينسب الناس هذا المجد وهذه الأخلاق
العالية لابن رشد . فالرجل سليل أسرة ذات شرف أثيل ، ولد في
ثلاثة أجيال منها قضاء قرطبة ، ولقب كل منهم بقاضي القضاة (1) .
وإلى هذه الأسرة ومكانتها الرفيع تعود متزلة ابن رشد عند الأمراء ،
وفي الأندلس عامة ، وإلى نبوغها في العلم ، ونبوغه هو في
التفكير الفلسفي تعود مكافاته عند المسلمين ، وفي العالم الغربي
اللاتيني (2) .

وقد تتابع على ولاية منصب قاضي القضاة بقرطبة جدّه فأبوه فهو (3)، وهذا المنصب لا يتولاه إلا ذوو الشأن، لذلك لم يفصل بينه وبين أبيه في تقلّده إلّا أنه إِلَّا مُحَمَّد بن مغيث (4)، وكان ابن رشد آنذاك مشغولاً بمهام كلفه بها الأمير الموحدي أبو يعقوب يوسف.

ويذكر الكاتب الفرنسي هنري كوربان أن "جد" ابن رشد وأباء لم يكونوا من مشاهير قضاة الأندلس فيحسب ، وإنما كان لهما شأن في الميادين السياسية (5) أيضا . من ذلك أن "جد" كُلُّف من قبل أكثر ملوك الطوائف بالأندلس بأن يعبر لعبد المؤمن بن علي عن ولائهم له ، وسافر إلى مرَاكش ، وقام بهذه المهمة . ومن ذلك أنه لما غزا الإذفُّش المحراب بلاد الأندلس بخيانة النصارى الذين كانوا يعيشون في ظل المسلمين ، قام ابن رشد الجد بسفارة ثانية إلى مرَاكش ، عارضا على السلطان أمر

(1) مجلة تراث الانسانية ، فيفري 1965 .

۳۳ ص، رینان، ارنست (۲)

(3) تراث الانسانية ، فيفري 1965 .

(4) ابن الأبار، ج 1 ص 270

(5) تاريخ الفلسفة الإسلامية ج ١ ص 358

هؤلاء الخونة الذين ينعمون بحماية المسلمين ويغدرون بهم ، وأشار عليه بنقلهم إلى بلاد المغرب ، فنقل الألوف منهم إلى سلا وإلى شواطئ المغرب الأقصى (1) . ويحدد رينان هذه السفاراة فيذكر أنها وقعت في 31 مارس 1126 (2) ، أي في السنة التي ولد فيها ابن رشد الحفيد .

وابن رشد الجد يكتنـى — أبا الوليد — مثل حفيده . ويذكر المؤرخون له أنه كان فقيها مالكيا وأن شهرته في العلوم الشرعية تجاوزت الأندلس إلى شمال إفريقيا (3) بتأليفه الضخمة في الفقه ، وخاصة منها فتاواه التي جمعها بعد وفاته ابن الوران فقيه قرطبة وأمام جامعها الكبير (4) .

وكان الناس يهربون إليه لتلقـي العلوم الإسلامية عنه ، بل إن بعض الأمراء المرابطين كانوا يحرضـين على أن يحضرـوا دروسـه (5) . وكان والده أبو القاسم أحمد بن محمد من مشاهير قضاـة قرطـبة وعلمـائـها ، تولـى منصب قاضـي القضاـة بعد أبيه أبي الـولـيد ، وتـوفيـ سنة 564 هـ بعد أن رأـى ابنـه أبا الـولـيدـ الحـفـيدـ يـشقـ طـريقـه بـخطـى عـمـلـاـقةـ نـحـوـ المـجـدـ الـعـلـمـيـ وـالـشـهـرـةـ فـيـ عـالـمـ الـفـكـرـ (6) .

وـخـلـفـ ابنـ رـشـدـ نـفـسـهـ كـثـيرـاـ مـنـ الـأـبـنـاءـ (7) اـشـتـغلـواـ بـالـفـقـهـ وـعـلـمـ الـكـلـامـ وـالـطـبـ . وـتـولـىـ بـعـضـهـمـ الـقـضـاءـ وـالـفـتـيـاـ ،ـ غـيرـ أـنـهـ

(1) ابن رشد والرشدية ، ص 33 .

(2) ابن رشد والرشدية ، ص 33 .

(3) تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(4) يوجد هذا المجموع مخطوطـاـ بـالـمـكـتـبـةـ الـأـهـلـيـةـ بـبـارـيـسـ .

(5) ابن رشد والرشدية ص 33 .

(6) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(7) ابن أبي أصيـعـةـ ،ـ صـ 530ـ .ـ تـحـقـيقـ الـدـكـتـورـ نـزارـ رـضاـ ،ـ طـ .ـ 1ـ .ـ بـيـرـوـتـ 1965 .

لم يشتهر منهم إلا أبو محمد عبد الله الذي كان عالماً بالطبّ وصناعته (1) ، واتّخذه الناصر الأمير الموحدى الذي خلف المنصور طبيباً له : وله كتبٌ في الطبّ أشهرها مقالة في خيالة البرء (2) .

على أنَّ ابن رشد لم يعش على ميدان أسرته وآبائه ، بل كون لنفسه ميًّاداً خاصاً قربه من الأمراء الموحدين وبوأه منصب قاضي القضاة في دولتهم . فكيف كانت صلته بهم ، وما هي المكانة التي بلغها عندهم ؟

(1) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(2) رينان ، ابن رشد ، ص 46 .

مكانته في دولة الموحدين

يذكر بعض مترجمي ابن رشد أنّ ابن طفيل هو الذي أخذ بيده فقدمه إلى الأمير الموحدّي أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي (1). ويحدّد هنري كوربان ذلك بسنة 578 هـ (1192 م) (2). لكنّ هذا التحدّيد غير صحيح لأنّ اتصال ابن رشد بالأمير المذكور كان قبل تولّيه الإمارة ، وإذا ذكرنا أنّ أبا يوسف تولى الحكم سنة 558 هـ ، فإنّ الرواية التي تذهب إلى أنّ اتصال ابن رشد به كان سنة 548 هـ (3) هي التي تعدّ راجحة ، سيّما أنّ هذا الأمير كان شغوفاً بالتعرف على العلماء وال فلاسفة ومجالسهم (4) والتّحدث إليهم ، ولا يمكن أن تتأخّر معرفته بابن رشد إلى السنة التي يذكرها كوربان .

والواقع أنّ أول اتصال لابن رشد بالموحدّين لم يكن بأبي يعقوب وإنّما بمؤسس الدولة عبد المؤمن بن علي نفسه (5) .

(1) د . حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 من 543 . ط . 1 . القاهرة . 1968

(2) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 359 .

(3) تاريخ الإسلام ، ج 4 . ص 543 .

(4) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(5) رينان : ابن رشد والرشدية ص 35 .

ففي سنة 548 هـ (1153م) سافر ابن رشد إلى حاضرة مراكش بدعوة من عبد المؤمن لاستشيره في إقامة المدارس التي أراد إنشاءها بمراكش (1). ويدرك أيضاً أنَّ عبد المؤمن رأى أنَّ يستعين بمعارفه في علم الفلك عندما اعتمد إنشاء مجموعة من المراصد الفلكية (2). ولعلَّ ابن رشد تمَّ لقاوته في هذه المناسبة مع أبي يعقوب يوسف، وهو ما يتفق مع الرواية التي تذهب إلى أنَّ لقاءهما كان سابقاً تقديم ابن طفيل إيهـ (3). ونحن نستشفَّ من حديث ابن رشد نفسه أنَّ معرفته بأبي يعقوب كانت سابقة، فهو يقول :

« لما دخلتُ على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر (هكذا) بن طفيل ليس معهما غيرهما » (4). فالرجل يدخل على الأمير دون كلفة، ودون أن يقدّمه أحد. على أنه يبدو أنَّ لقاءَهما الأول لم يتسع إلى الحدّ الذي يعرف معه أبو يعقوب المكانة الحقيقية لابن رشد في العلم، وفي الفلسفة خاصة، فاضطرَّ ابن طفيل إلى التعريف بتلك المكانة، وإلى التبسيط في الحديث الذي شمل أسرة ابن رشد. وهذا ما خدعا بعض المؤرخين فذهبوا إلى أنَّ لقاءَهما الأول مع أمير الموحدين أبي يعقوب كان بواسطة ابن طفيل .

وابن رشد يروي لنا بنفسه ما وقع في هذا اللقاء الثاني الذي لم يكن عابراً عبر المهمة التي تنقلَّ من أجلها في عهد عبد

(1) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(2) رينان : نفس المرجع والصفحة .

(3) الزيارات : تاريخ الأدب العربي ، ص 991 ، ط . 23 ، مصر ، (لم يذكر تاريخ الطبع) .

(4) عبد الواحد المراكشي ، المعجب . ورقة 114 . وجده

المؤمن ، ليعود بعد ذلك على عجل إلى الأندلس ، وإنما هو لقاء كان مقصودا ، فلم يقتصر التعارف فيه على النزوات – إن صحة التعبير بلغة ابن رشد – بل شمل الأرواح والعقول .

يقول ابن رشد فيما يرويه عبد الواحد المراكشي :

« فأخذ أبو بكر (ابن طفيلي) يشى على ، ويدرك بيته وسلفي ، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى . فكان أول ما فاتحي بـه أمير المؤمنين أن قال لي : ما رأيهم (يعنى الفلاسفة) في السماء ؟ أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركـنى الحياة والخوف (1) . فالتـفت إلى ابن طفيلي وجعل يتكلـسـمـ عن المسـأـلةـ التـيـ سـأـلـنـىـ عـنـهـاـ ، ويدركـ ما قالـهـ أـرسـطـوـ طـالـيـسـ وـأـفـلـاطـوـنـ وـجـمـيعـ الفـلاـسـفـةـ . ويوردـ معـ ذـلـكـ اـحـتـجاجـ أـهـلـ إـسـلـامـ عـلـيـهـمـ . فـرـأـيـتـ مـنـهـ غـزـارـةـ حـفـظـ لـهـ أـطـنـهـاـ فـيـ أـحـدـ مـنـ الـمـشـتـغـلـيـنـ بـهـذـاـ الشـأـنـ ، الـمـتـفـرـغـيـنـ لـهـ . وـلـمـ يـزـلـ يـبـسـطـيـ حـتـىـ تـكـلـمـتـ ، فـعـرـفـ مـاعـنـدـيـ مـنـ ذـلـكـ . فـلـمـسـاـ انـصـرـفـتـ أـمـرـ لـيـ بـمـالـ وـخـلـعـةـ سـيـنـيـةـ وـمـرـكـبـ (2) » .

وتمتـعـ ابنـ رـشدـ بـعـدـ ذـلـكـ بـأـعـظـمـ مـكـانـةـ لـدـىـ هـذـاـ الـأـمـيرـ المـوـحـدـىـ ، فـقـدـ وـلـهـ قـضـاءـ إـشـبـيلـيـةـ سـنـةـ 565ـ هـ (1169ـ مـ) (3) . وـأـتـمـ ابنـ رـشدـ فـيـ هـذـهـ السـنـةـ شـرـحـ كـتـابـ الـحـيـوانـ لـأـرـسـطـوـ ، وـشـرـحـهـ الـأـوـسـطـ لـكـتـابـ الـعـلـيـعـيـاتـ (4) .

(1) لاحظ المناخ الفكري الذي كان يعيشـهـ النـاسـ زـمـنـ ابنـ رـشدـ لـتـبيـنـ أـنـهـ مـنـاخـ الكـبـتـ المـرـعـبـ الـذـيـ كـانـ يـضـطـرـ حـتـىـ الـأـمـرـاءـ أـنـفـسـهـمـ إـلـىـ كـتـمـانـ آـرـائـهـمـ وـنـشـاطـهـمـ الـعـقـليـ .

(2) المـجـبـ فـيـ تـلـخـيـصـ أـخـبـارـ الـمـغـرـبـ . مـخـاطـرـ بـالـمـكـتـبـةـ الـوـطـنـيـةـ بـتـونـسـ . وـرـقـةـ 114ـ . (وـجـهـ) .

(3) الـزـيـاتـ : تـارـيـخـ الـأـدـبـ الـعـرـبـيـ ، 391ـ .

(4) هـنـرـيـ كـوـرـبـانـ : صـ 359ـ .

وكان يقوم برحلات كثيرة في أرجاء دولة الموحدين مضطلاً بسفرات أو خدمات يعهد بها إليه أبو يعقوب يوسف، فنجده يتنقل من مرّاكش إلى إشبيلية إلى قرطبة، مؤرخاً مؤلفاته وشروحه بهذه المدن التي كان يحط بها عصا الترحال (1).

وهذه الفترة من حياته تميّزت بشدة نشاطه ووفرة إنتاجه الفلسفي "على الأخص". ففي سنة 570 هـ (1174 م) أنهى كتاب الجوامع في الخطابة، وشرح ما بعد الطبيعة (2)، وألف مقالة في الجرم السماوي ترجمت فيما بعد إلى اللغة اللاتينية.

لبث ابن رشد قاضياً على إشبيلية سنتين، ثم عاد إلى قرطبة بسبب مرض خطير ألم به، لكنه سرعان ما أبل منه (3).

ويذهب البعض إلى أنّ عودته إلى قرطبة كانت للتفرغ لشرح كتب أرسطو (4). ويبدو لي أنّ هذا التعليل أقرب إلى الحقيقة، ذلك أنّ الأمير الموحدي أبو يعقوب كانت بنفسه رغبة شديدة في الظفر بمن يشرح له أرسطو شرحاً وافياً واضحاً، فالتمس ذلك من ابن رشد بواسطة ابن طفيل. يقول ابن رشد فيما نقل عنه :

«استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعتُ أميرَ المؤمنين يتشكّى من غلق عبارة أرسطوطاليس وعبارة المترجمين عنه ، ويذكرُ غموض أغراضيهِ ويقول : لو وقعَ لهذه الكتب

(1) ابن رشد والرشدية ، ص 37.

(2) هنري كوربان : ص 359.

(3) هنري كوربان : ص 359.

(4) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965.

من يلخصها ويقربُ أغربَ أضَهَا بَعْدَ أَنْ يَقْنَعَهُمْ بِهَا فَهُمْ جَيْدًا ؛
لَقَرْبَ مَا نَهَىٰهَا عَلَى النَّاسِ (1) » .

ثم يلتمس ابن طفيل من ابن رشد أن يقوم بهذه المهمة لما يعلم من كفاءته وقدرته على الاضطلاع بها . ولا بد أن يكون قد تم الأمر بين الأمير وابن طفيل على أن ينهض ابن رشد بهذه المهمة .

ويستمر ابن رشد في رواية ما دار بينه وبين ابن طفيل من حديث بهذا الشأن فيذكر أنَّ ابن طفيل توجه إليه ملحاً أنَّ يتم للأمير رغبته ، قائلا له :

«فَإِنْ كَانَ فِيكَ فَضْلٌ قُوَّةٌ لِذَلِكَ فَافْعُلْ، وَإِنِّي لَأُرْجُو أَنْ تَبَرَّ بِهِ
لَا أَعْلَمُهُ مِنْ جُودَةِ ذَهْنِكَ، وَصَفَاءِ قَرِيبَتِكَ وَقُوَّةِ نَزُوعِكَ إِلَى
الصَّنَاعَةِ . وَمَا يَمْنَعُنِي مِنْ ذَلِكَ إِلَّا مَا تَعْلَمَهُ مِنْ كَبَرِ سِنِّكَ، وَاشْتِغَالِكَ
بِالْخَدْمَةِ، وَصِرْفِ عَنْتِي إِلَى مَا هُوَ أَهْمَّ عَنِّي مِنْهُ» (2) .

وبهذا يعلّم ابن رشد اشتغاله بأُرسطو وشروحه وتلخيصه فيقول :

«... فَكَانَ هَذَا الَّذِي حَمَلْنِي عَلَى تلْخِيصِ مَا لَخَصَّتْهُ مِنْ
كِتَابِ الْحَكِيمِ أَرْسَطَوْ طَالِيَسِ (3) » .

قام ابن رشد بما طلب إليه الأمير أفضَلْ قِيَامٍ في سنتين ،
أولاً بعدهما قضاء قرطبة (4) . ثم لم يلبث أن دعاه إلى مراكش

(1) عبد الواحد المراكشي : المعجب ، ورقة 115 (ظاهر) .

(2) عبد الواحد المراكشي : المعجب ، ورقة 115 (ظاهر) .

(3) المرجع السابق ، نفس الورقة .

(4) أسعد يوسف داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ص 278 .

سنة 578 هـ (1182 م) (1) ليجعله طبيبه الخاص عوضاً عن ابن طفيل (2). ويقال إنَّ ابن طفيل نفسه هو الذي أشار على أبي يعقوب يوسف أنَّ يعيَّن ابن رشد خلفاً له في منصب طبيب البلاط (3). لكنَّ الأمير ما لبث أنَّ أعاده إلى قرطبة بوصفه قاضي قضائهما، فمكث في هذه الخطبة السامية التي تولَّها جده وأبواه من قبل اثنتي عشرة سنة (4).

ويتساءل بعض المؤرخين عن سبب عودته إلى قرطبة قاضياً وتركه ما حبا به الأمير بانتخابه طبيباً خاصاً له (5). ويبدو أنَّ ابن رشد هو الذي رجا الأمير أنَّ يعيده إلى قرطبة، فقد عزَّ عليه أنَّ يترك منصب القضاء الذي أفتره أسرته سنتين طويلة (6)، وعزَّ عليه أنَّ يظلَّ بعيداً عن مكتبه ومصادره الأساسية في أشغاله بأمر سطو.

ولما توفي أبو يعقوب يوسف سنة 580 هـ وتولَّ ابنه يعقوب المنصور، نال ابن رشد عنده من المكانة والاعتبار مالما ينله عند أبيه أبي يعقوب. فقد كان هذا الأمير يحبُّ مجالسة ابن رشد والحوارِّ معه في القضايا الفلسفية (7)، وكان يجلسه إلى جانبه على وسادة لا يجلس عليها إلا من كانت له حظوة

(1) كوربان : ص 359.

(2) ابن رشد والرشدية ص 38.

(3) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 196 ، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير العلبي ، ط 3. بيروت 1961.

(4) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة.

(5) أحمد حسن الزيات : تاريخ الأدب العربي ، ص 391.

(6) بروكلمان : المرجع السابق.

(7) ابن رشد والرشدية : ص 38.

بالبلاط ، حتى إنّه يروى أنّ المنصور لما تأهّب لقتال الفونس التاسع سنة 591 هـ (1195 م) ، دعا ابن رشد وأجلسه بجانبه . وكان ذلك بقرطبة (1) . ويدّلّ ابن أبي أصيّحة أنّ ابن رشد كان مكيناً عند المنصور ، وجيّهاً في دولته (2) .

وإذا كان الأمر على هذا النحو من المودّة والصّفاء بينه وبين يعقوب المنصور (3) ، فما الذي غيره عليه حتى أوقع به تلك النكبة المؤلمة ؟

ذلك ما سنعلمه — إن شاء الله تعالى — من خلال الفصل التالي .

(1) رَيْنَانْ : ابن رشد والرشدية . ص 38 .

(2) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص 530 ، 1965 ، بيروت .

(3) تولى يعقوب المنصور الحكم خلفاً لأبيه أبي يعقوب من سنة 558 هـ إلى سنة 595 هـ .

نكتة وأسبابها

إنّ ما يعنّيه المؤرخون بنكتة ابن رشد هو تلك الحادثة الأليمة التي تعرض لها في آخر حياته من غضب المنصور الموحّدي عليه ، ونفيه إلى قرية يهودية خارج قرطبة تدعى - أليسانة - ، وحرق كتبه ، وتحريم الفلسفة عليه .

ولقد كبرت هذه المحنّة حتى وصفها ابن الأبار بأنّها كانت محنّة بآخر العمر ، وإهانة لابن رشد (1) بعد عظم الشأن ورفة المترلة . ويذكر ابن رشد نفسه أيام محتته قبل صدور الحكم عليه بالنفي من قرطبة فيقول : « أعظم ما طرأ علي في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجدا بقرطبة وقد حانت صلاة العصر ، فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه (2) ». ويقول بعضهم إن هذه المحنّة أثّرت ظلا كثيفا على سيرة ابن رشد وأعماله وصورته للناس أنة مارق من الدين ، مع أنّ الرجل بذلك جهدا وسلك منهجا في الاستدلال على صحة العقيدة الإسلامية أفضل مما سلكه غيره ، واستطاع بمنهجه ذاك أن يجمع بين العقل والنقل على أفضل وجه عرفة الناس (3) . ولم يقف أثر

(1) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 271 .

(2) الأنصاري : سيرة ابن رشد ، الذيل ص 438 .

(3) محمود قاسم : مقال عن ابن رشد ، مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

محنته على شخصه بل تجاوزه إلى كتبه وفلسفته ، ذلك أنّ حرق كتبه ذهب بالكثير من آرائه ونظرياته فلم يأخذ الناس عنه صورة كاملة واضحة (1) . كما خشي آخرون مذهبة وطريقته في تناول الدين ، وشاع عنه ذلك بين المسيحيين خاصة لما علموا أنّه يدافع عن الفلسفة بحرارة ، فلم يترجموا من كتبه الدينية شيئاً إلى اللاتينية عدا كتابه « تهافت التهافت » الذي ترجم في مرحلة متأخرة (2) . بل إنّ بعض الرهبان كان يتهمه بالإلحاد والزندقة ويحذر المسيحيين من قراءة كتبه . الواقع أنّ آراء ابن رشد في مسائل الاعتقاد تشهد بعكس ما يدعى خصوصه المغرضون الذين تحاملوا عليه (3) . وسيأتي بيان ذلك في الكلام عن رميته بالزندقة والإلحاد .

ويبدو أن المكانة العظيمة التي كان يتمتع بها ابن رشد لدى النصّور أمير الموحدين قد أثارت الغيرة والحسد من حوله ، فالمصوّر أدنى مجلسه وقربه منه حتى تجاوز بذلك رتب رجاليات الدولة الموحدية ، يقول ابن أبي أصيبيعة : « ولما كان المصوّر بقرطبة وهو متوجّة إلى غزو ألفونس (4) – وذلك في عام 591هـ – استدعي أبا الوليد بن رشد ، فلما حضر عنده احترمه كثيراً وقربه إليه حتى تدعى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد ابن الشيخ حفص الهمتاتي صاحب عبد المؤمن (5) ،

(1) إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ص 26 .

(2) المراجع السابق .

(3) المراجع السابق .

(4) هو ألفونس الثاني ملك البرتغال .

(5) هو أحد أفراد أسرة من البربر يدعون بالمحصيين ، وعميدهم أبو حفص عمر الهمتاتي من أول أنصار ابن تومرت ، وأصبح فيما بعد أحد القواد الكبار بجيش عبد المؤمن بن علي .

وهو الثالث أو الرابع من العشرة ، وكان أبو محمد عبد الواحد هذا قد صاهر المنصور فزوجه ابنته لعظيم منزلته عنده (1) ॥

ولقد أحسن ابن رشد نفسه بـأنه هذا الإكرام الكبير من الأمير خطر تخشى عاقبه ، فهو لما خرج من عنده بعد ذلك اللقاء وهنأه الناس بالمكانة العظيمة التي حظي بها لديه قال : « والله إن هذا ليس مما يستوجب الهداه به ، فـإنـ أمير المؤمنين قد قرـبني دفعةـ إلى أكثر مماـ كنتـ أوـمـلـهـ فيهـ أوـ يصلـ رجـائيـ إليهـ (2) ». وأغلـبـ الضـلنـ أـنـ حـسـادـهـ كـانـواـ يـلـحـونـ فيـ إـغـراءـ الأمـيرـ بـهـ ، حتىـ اـنـهـ لـمـ دـعـاهـ الأمـيرـ وـأـكـرـمهـ الإـكرـامـ الـذـيـ ذـكـرـنـاهـ وأـجـلـسـهـ إـلـىـ جـانـبـهـ فـطـالـ جـلوـسـهـ عـنـدـهـ ، أـشـاعـواـ أـنـ الأمـيرـ فـعـلـ ذـلـكـ كـيـدـاـ لـهـ ، وـأـنـهـ أـمـرـ بـقـتـلـهـ . وـبـلـغـ الـخـبـرـ أـهـلـ ابنـ رـشـدـ فـيـجـزـعـواـ ، وـلـمـ عـلـمـ ابنـ رـشـدـ بـذـلـكـ وـهـ خـارـجـ مـنـ عـنـدـ المـنـصـورـ أـسـرـعـ فـأـبـلـغـ أـهـلـهـ بـمـاـ يـسـرـهـمـ وـيـطـمـنـهـمـ عـلـيـهـ . يـقـولـ ابنـ أـبـيـ أـصـيـبـعـ : « فـلـمـ خـرـجـ سـالـماـ أـمـرـ بـعـضـ خـادـمـهـ أـنـ يـمـضـيـ إـلـىـ بـيـتـهـ وـيـقـولـ لـهـمـ أـنـ يـصـنـعـواـ لـهـ قـطـاـ وـفـرـاخـ حـيـامـ مـسـلـوـقـةـ إـلـىـ مـتـقـنـ يـأـتـيـ لـهـمـ ، وـإـنـمـاـ كـانـ غـرـضـهـ مـنـ ذـلـكـ تـطـيـبـ قـلـوبـهـ بـعـافـيـتـهـ (3) » .

ولقد كان المنصور مترددًا في قبول التهمة التي يلفقها الأعداء ضدّ ابن رشد من رميه بالازنقة والإلحاد وغير ذلك من المزاعم التي ستتعرّض لها عند الكلام عن أسباب محنّته ، والدليل على ذلك أنّهم لما أتوا عليه في قتله أبى ، واكتفى بعقد مجلس بجامع قرطبة لمحاكمته . يقول الأنصاري في ذلك : « ... ثم آثر الخليفة الإبقاء (على حياة ابن رشد) ، وأحمد

١) عيون الأنبياء في طبقات الأطلاع ، ص 530 ، بيروت 1965 .

(2) المُرجمُ السَّابِقُ ، نَفْسُ الْصَّفَحَةِ .

⁽³⁾ عيون الانباء ، ص 531 ، بيروت 1965 .

السيف التماسا للعزاء ، وأمر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور
بجامع المسلمين وتعريف الملاي بأئته مرق من الدين » (١) .

وتمت محاكمة ابن رشد بالجامع الأعظم بقرطبة سنة 591 هـ (1195 م) بعد عودة الأمير ظافرا منتصراً على ألفونس الثاني ملك البرتغال (2)، وتولى الدفاع عنه في هذه المحاكمة القاضي أبو عبد الله بن مروان، فأحسن الدفاع. وممّا قاله في دفاعه أنّ الأشياء الضارة من وجه قد تكون نافعة من وجه آخر كالنار مثلاً (3)، وكأنه يشير بذلك إلى أنّ فلسفة ابن رشد أو كتبه، إن بدت لبعض الناس ضارة، فلعلّه لهم يظهر لهم إلا الوجه الضار وخفى عنهم الوجه النافع (4).

ويذكر الأنصاري أن كتب ابن رشد الفلسفية قرئت بمجلس المحاكمة ، وتمهد قارئوها تحريف معانيها حتى تساير ما يريدون أن يوقعوه فيه من التهم الملفقة ، وأن خصوم الرجل لم يكتفوا بذلك بل ذيلوها بكتابات ماكراً أرادوا منها أن يثبتوا أن ابن رشد خطر على الدين وأنه يروم تهديمه . ونحن نورد كلام الأنصاري لعله يوفّي بأكثـر ما ذكرناه ، ونصلـه : « ... فقرئـت بمجلس كتبـه ، وتدلـولـت أغراضـها و معانـيها ، و قواعـدهـا و مبـانـيها ، فخرـجـت بما دلتـ عليه القرـاءـة أسوـاً مـخرجـ ، وربـما ذـيلـها مـكرـ الطـالـبـين (للانتـقامـ منهـ) فـلمـ يـمـكـنـ عـنـدـ اجـتمـاعـ المـلـاـ إـلـاـ المـادـافـعـةـ عـنـ شـرـيعـةـ الإـسـلـامـ (5) . »

(1) سیرة ابن رشد : ذیل ابن رشد والرشدیة لرینان ، ص 437 .

مجلةتراث الإنسانية، عدد فيفري 1965. (2)

³⁾ الأنصاري ، سيرة ابن رشد ، الذيل ص 438 .

(4) سيرة ابن رشد للأنصاري ، الذيل ص 438 .

(5) نفس المرجع ص 437 .

هكذا أدين ابن رشد من طرف قضاة هم الشهود وهم الخصوم . خصوم الداء مصدر خصومتهم الحسد . وقضاة يطالبون بالقتل وحرق الكتب من أجل المخالفة في الرأي أو في المنهج . وشهود زور ، لأنهم شوهدوا آراءه وحرفوها إلى الصورة التي تتفق مع ما يبتغون رغمها عن أنها لا تدينه .

وصدر الحكم على ابن رشد بحرق كتبه وبنفيه خارج قرطبة .

أما كتبه فقد أحرقت جمِيعاً عدا ما يتعلَّق بالطب لِيُستفَيدَ منه البلاط ، وما يتعلَّق بالفلك والحساب (1) لِيُستفَيدَ منه الفقهاء في تحديد أوقات العبادة .

وأما نفيه فكان إلى قرية على بعد ثلاثين ميلاً من قرطبة تدعى — اليُسأنه — ، سكانها يهود . ودافع نفيه إلى هذه القرية ما أشاع عنه خصومه من أنه يهودي الأصل ، لا يعرف له نسب في قبائل الأندلس (2) . وقد أيد المستشرق دوزي هذا الرأي مستدلاً عليه بأنَّ الفلاسفة والأطباء في الأندلس يكادون يكُونون جمِيعاً من أصل يهودي أو نصراني . كما أنه لا أحد من الذين ترجموا ابن رشد ذكر له نسباً في قبيلة عربية ، وذلِك ما لم يحدث بالنسبة إلى مشاهير العرب (3) . ولكن دوزي ذهَل عن النشاط الذي برَزَتْ فيه أُسرة ابن رشد ، وهو اشتغالها بالفقه والقضاء ، ومن العسير جداً على أُسرة يهودية أن تقوم بهذه النشاط الذي يعتبر من صميم الثقافة الإسلامية ، فضلاً عن أن تكون المجلسيَّة فيه . كما أنَّ الاشتهر

(1) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 197 .

(2) سيرة ابن رشد للأنصاري ، الذيل ص 438 .

(3) ذكر ذلك رينان ص 39 ، نقلَ عن المجلة الآسيوية ص 90 ، جويلية 1853 .

بالطب والفلسفة لم يبدأ في هذه الأسرة إلا بابن رشد الخفيف (1)، وأما أسلافه فقد ظلت شهرتهم مقصورة على القضاء والفقه (2).

وبعد نفي ابن رشد إلى أليسانه أحرقت كتبه. وضجّ الناس بقرطبة وإشبيلية للحادثة فأصدر المنصور كتاباً هو بمنزلة التبرير لما صنع، ومثل هذا الاضطهاد يبرر عادة بالدفاع عن الدين: كما تضمن الكتاب تحذيراً من تأليف ابن رشد وجماعته ومن كتب الفلاسفة عامة (3)، وقد أرسل إلى سائر أنحاء البلاد وقراة المساجد. وكان الذي كتبه هو عبد الله بن عياش كاتب الأمير نفسه (4)، وما جاء فيه قوله: «... ولما أراد الله فضيحة عمسايتهم (4)، وكشف غوايتهم، وقف (أي المنصور) على كتب مسطورة في الضلال، ووجه أخذ صاحبها بالشمال، ظاهرها موشح بكتاب الله، وباطنها مصريح بالإعراض عن الله. ليس منها الإيمان بالظلم (5)، وجيء منها بالحرب الزبون في صورة المسلم. مزلة للأقدام، وهم يدب في باطن الإسلام. فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيتهم ولسانهم، ويختلفونها بباطنهم وغيتهم وبهتانهم. فلما وقنا منهم على ما هو قدّي في جهن الدين، ونكبة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النّواة، وأقصيناهم كما يقصى السفهاء من الغواة (6)».

(1) ابن رشد والرشدية، رينان ص 39.

(2) مجلة تراث الإنسانية، فيفري 1965.

(3) سيرة ابن رشد للأنصاري، الذيل ص 439.

(4) يعني بذلك ابن رشد ومن كان مشغلاً مثله بالفلسفة.

(5) يقصد الشرك، اقتباساً من قوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم».

(6) سيرة ابن رشد للأنصاري، ذيل ابن رشد لرينان ص 439.

ولم توجه النقمة على ابن رشد وحده ، بل شملت كلَّ الذين كانوا يشغلون بالفلسفة فوق نفسيهم إلى أماكن متفرقة ، وهم : أبو جعفر الذهبي ، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجایة ، وأبو عبد الله الأصولي ، وأبو الربيع الكفيف ، وأبو العباس الصرابي الشاعر (1) .

ولم تدُم محبة ابن رشد وجماعته طويلاً . فما عتمَ الأمير أن عفا عنه ودعاه إلى مرّاكش (2) ، وقد توسط في هذا العفو جماعة من فضلاء إشبيلية شهدوا عند الأمير لابن رشد أنه بريءٌ مما نسبَ إليه . فرضي المنصور عنه وعن الجماعة التي شاركته في المحبة وشملتهم جميعاً بالعفو ، وذلك أوائل سنة 595 هـ (1198 م) . وقد دامت محبته بالإبعاد أقل من ثلاث سنوات ، لكنه مالبث أن تُوفى بعد العفو عنه بقليل ، وكانت وفاته رحمة الله في التاسع من صفر سنة 595 هـ (12 ديسمبر 1198 م) ، وفي أوائل السنة المولالية (4) ، توفي المنصور . ويدرك ابن أبي أصيبيعة أنَّ ابن رشد عمر طويلاً (5) ، وحدَّ آخرُون عمره بخمس وسبعين سنة (6) لا بإثنين وسبعين كما ذكرنا عند الحديث عن وفاته .

ويميل بعض المؤرخين إلى أنَّ المنصور لم يعُفْ عنه ليعيد له مكانته واعتباره كما توهّم ابن الأبار وابن أبي أصيبيعة ، ذلك أنَّ ابن رشد قضى آخر حياته في عزلةٍ عن الناس . ولم يكتب

(1) سبّاح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، ص 14 .

(2) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 271 .

(3) ابن أبي أصيبيعة : ص 532 ، ط . 1 ، 1965 .

(4) كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ج 2 ص 197 .

(5) عيون الأنباء ، ص 530 .

(6) حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام ج 4 ص 543 ، ط . 1 . القاهرة 1965 .

له أنْ يرى الأندلس ثانية (1) . وإنما كان السببُ الحقيقى للعفو عنه الاحتياج إليه ، إذ أنَّ الأمير عاد إلى الانكباب على الفلسفة وغمضت عليه بعض قضاياها فدعا ابن رشد ليستعين به على فهمها (2) ، كما عهد إلى أبي جعفر الذَّهبيِّ أحد المتنحين به حنة ابن رشد بمهمة العناية بمكتبة البلاط وبما احتوته من كتب الطب والفلسفة خاصة (3) .

وقد اختلفت آراء المؤرخين في تفسير الدوافع الحقيقية لنكبة ابن رشد ، فمنهم من أرجعها إلى أسباب شخصية بينه وبين المنصور ، ومنهم من جعلها ناشطة عن حسد الفقهاء وغيرتهم من الحظوة التي بلغها في البلاط الموحدي ، ومنهم من عاد بها إلى اشتغاله بالفلسفة وما صدر عنه من آراء أو همت بالحاده (4) . فلننظر في هذه الأسباب لتبين الحقيقى منها .

إنَّ الذين يعلّمون النكبة بأسباب شخصية يقولون إنها ناشئة أصلاً عما كان بين المنصور وابن رشد من تناقض يرجع إلى إعجاب ابن رشد بنفسه ، وتعاليه على الأمير أحياناً إذ كان يخاطبه بقوله «أتسمع يا أخي» (5) . لكنَّ رينان يذهب إلى أن هذه الطريقة في الخطاب لم تكن صادرة من ابن رشد عن سوء قصد يرمي إلى الحطّ من مكانة الأمير ، وإنما هي دالة يُدلِّلُ بها ابن رشد على الأمير ، والأمير نفسه كان يرفع المكفة بينه وبينه ويناديه

(1) كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 359 .

(2) دائرة المعارف للبستانى ، المجلد الأول ص 489 . الطبعة الجديدة .

(3) ابن رشد والرشدية ص 43 .

(4) تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(5) عيون الأنباء ، ص 532 ، بيروت 1965 .

بالأخ (1) . ويرجح رينان أن السبب الحقيقي لسكارثة إنما هو الحظوة الكبيرة التي نالها ابن رشد عند يعقوب المنصور ، فكانت مصادر الكيد والمكر من أعداء الفيلسوف الذين سعوا به حتى أفسدوا عليه آخر حياته (2) .

ويذهب الأنصارى (3) إلى أن سبب غضب المنصور عليه أنه كتب في كتاب الحيوان « ورأيت الزرافة التي عند ملك البربر » ، وأن ذلك وجد بخطه وعرض على المنصور فوقف عليه بنفسه ، وقد أسيطه سخطا شديدا حتى إنه هم بسفك دمه لولا شفاعة صديقه أبي عبد الله الأصولى (4) . ودعا المنصور ابن رشد فأول الأمر وقال « إنما قلت : ملك البربر » . ويبدو أن المنصور لم يصدق ذلك وإن تظاهر بالاقتناع فأسر الامر في نفسه حتى تحيى الفرصة (5) .

ويورد ابن أبي أصيبيعة هذه الحادثة فيقول : « وأيضا فيإن ابن رشد قد صنف كتابا في الحيوان ، وذكر فيه أنواع الحيوان ، ونعت كل واحد منها ، فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال : وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر ، يعني المنصور . فلما بلغ ذلك المنصور صحب عليه ، وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده . ويقال إنه مما اعتذر به ابن رشد أنه قال : إنما قلت ملك البربر ، وإنما تضيّقت على القارئ فقال : ملك البربر (6) » .

(1) ابن رشد والرشدية ، هامش ص 38 .

(2) المرجع المذكور ص 38 .

(3) سيرة ابن رشد . ذيل ابن رشد والرشدية لرينان ص 438 .

(4) سيرة ابن رشد للأنصارى ، الذيل ص 438 .

(5) المرجع المذكور ، نفس الصفحة .

(6) عيون الأنباء ص 531 ، بيروت 1965 .

ويذكرون سببا آخر من الاسباب الشخصية لنكبة ابن رشد هو اختصاصه بأبي يحيى أخى المنصور ووالى قرطبة وولاؤه له ، مما أخاف المنصور أن يكون ابن رشد موسوسا لأنحى بالرغبة في الملك (1) . على أن أكثر الذين تناولوا هذه النكبة بالبحث يرجعون سببها الحقيقى إلى حسد الفقهاء ، مما حملهم على السعي في الكيد له لدى المنصور واتهامه بالطعن في الدين ، كما نسبوا إليه أموراً سياسية (2) لعلها تواطأه مع أبي يحيى والى قرطبة . الواقع أن مبالغة المنصور في تقريره هي التي كانت مصدر بلائه ، وأحسن هو نفسه بذلك (3) لأنه كان يعلم أن خصومه من الفقهاء والمتكلمين يسعون جادين لاستعادة مكانتهم التي كانت لهم على عهد المرابطين (4) ، وهم لن يستعيدوا هذه المكانة مالم يطهروا بالفلسفة والفلسفة المقربين من البلاط . وقد اندلعت الحرب بالشرق ضد الفلسفه منذ قراؤ الناس كتاب الغزالى - تهافت الفلسفه - (5) ، ثم انتقلت إلى الأندلس فأصابت بهمها ابن رشد وجماعته ، ويقال إن يعقوب المنصور كان نصيرًا للفلسفه (6) متعمداً لها مثل أبيه ، ولكنه اضطر إلى أن يضحي بابن رشد حاجته الشديدة إلى تأييد الفقهاء لأنه كان يتعرض إلى بعض الانتفاضات في الداخل ويناضل ضد النصارى في الخارج طالباً عندهم ثأر أبيه الذي قتل أثناء حصاره لمدينة شنطرين في حربه ضد الأوير البرتغالي شانجه (7) . وقد كان لفقهاء المالكية بالأندلس نفوذ

(1) سيرة ابن رشد للأنصاري ، نفس الصفحة .

(2) شجرة النور الزكية لإبن مخلوف ، ص 147 .

(3) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(4) المرجع السابق .

(5) دائرة المعارف الإسلامية ج 1 ، مادة ابن رشد ، ص 288 .

(6) المرجع نفسه ص 286 .

(7) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ج 2 ، ص 194 .

عظيم حتى لانهم كادوا يزلزلون عرش عبد الرحمن الثالث (1) ، فخرج عن مذهبهم إلى المذهب الشافعى وقرب إليه ابن حزم الظاهري لما رأه يحمل على المالكية حملاته المعروفة ، ثم ثاروا ثانية ضد عبد المؤمن بن علي فسلك معهم سياسة استبدادية (2) أضيقفت نفوذهم مدة طويلة ، مما جعل ابنه أبا يعقوب يوسف يتجرأ على تقرير الفلسفة من البلاط ويمد لهم في دولته بعد أن كانت الفلسفة إثما عظيما ، ويفد عليه الفيلسوفان الكبيران ابن رشد وابن طفيل (3) .

وأكبر تهمة أصدقها الفقهاء بابن رشد هي رميه بالكفر والزندة ، وقد نسبوا إليه أنه يؤله كوكب الزهرة . يقول عبد الواحد المراكشي « ... إن أعداء ابن رشد حصلوا على مخطوط مكتوب بيده ، مشتمل على شروح له ، مما وجدوا فيه عبارةً منقوله عن مؤلف قديم نصيّها — فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة — فأطّلعوا المنصور على هذه العبارة بعد عزلها عمّا تقدّمها ، عازين إياها إلى ابن رشد ، واجدين فيها وسيلة لعدّه مشرّكا (4) »: كما نسبوا إليه أنه أنكر هلاك قوم عاد الذين جاء ذكرهم في القرآن الكريم ، بل أنكر وجودهم (5) . وأهم ما وجهوه لفلسفته من مطاعن يتعلق بأربع قضائيا هي : قدم العالم ، وعلم الله تعالى ، وخلود النفس ، وبعث الأجساد .

(1) المضاربة العربية ، ترجمة أحمد العدوى ص 120 .

(2) بروكلمان : المرجع المذكور ، نفس الصفحة .

(3) بروكلمان : المرجع المذكور ، ص 195 .

(4) المعجب في تلخيص أخبار المغرب (مخطوط) ، عبد الواحد المراكشي ، ورقة 115 (ظاهر) .

(5) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ، ص 10 .

إِنَّهُ فِي الْوَاقِعِ لَمْ يَنْكُرْ هَذِهِ الْمَسَائِلُ الْاعْتِقَادِيَّةِ ، وَلَكِنَّهُ سَلَكَ فِي بَحْثِهِ مَسْلَكًا فَلْسُوفِيًّا بَدَا بَعِيدًا عَنْهَا جَاءَ بِهِ الْوَحْيُ (1) . فَقَدِمَ الْعَالَمُ عَنْهُ لَا يَعْنِي أَنَّهُ غَيْرَ مَخْلُوقٍ بَلْ الْمَقْصُودُ مِنْهُ أَنَّهُ لَمْ يَخْلُقْ دُفْعَةً وَاحِدَةً ، فَيَفْضُّلُ ذَلِكَ إِلَى الْقُولِ بِأَنَّهُ كَانَ مُسْبُوقًا بِالْعَدْمِ . وَإِنَّمَا خَلَقَ خَلْقًا مُسْتَمِرًا مُتَجَدِّدًا يَدْوِمُ بِهِ رَغْمَ تَغْيِيرِهِ (2) ، فَالْخَالِقُ يَفْعَلُ فَعْلًا مُتَصَبِّلًا ، آنَا بَعْدَ آنَّ ، مِنْذَ الْأَزْلِ ، وَبِهَذَا الْمَعْنَى يَكُونُ الْعَالَمُ قَدِيمًا (3) . عَلَى أَنَّ صَفَّةَ الْقَدْمِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْعَالَمِ لَيَسْتُ هِيَ صَفَّةَ الْقَدْمِ الَّتِي لَهُ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَلْزَمُ عَنِ ذَلِكَ الْمَرْوِقَ مِنَ الدِّينِ ، فَالْعَالَمُ مَعْلُولٌ لِعَلَّةٍ خَالِقُهُ وَمُبْرِكُهُ ، أَمَّا اللَّهُ جَلَّ وَعَدَلَا فَإِنَّهُ قَدِيمٌ لَا عَلَّةٍ لَهُ (4) .

وَفِيمَا يَتَعْلِقُ بِعِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى فِي إِنَّ الْفَقِهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ كَفَرُوا الْفَلَاسِفَةُ لِقَوْلِهِمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ إِلَّا ذَاتَهُ ، مِمَّا يَنْتَجُ عَنْهُ إِبْطَالُ الْعِنَاءِ بِالْخَلْقِ مَادَمَ لَا يَعْلَمُ إِلَّا مَاهِيَّتَهُ ، إِذْ يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ أَنْ يَحْفَظَ الْمَوْجُودَاتُ وَهُوَ يَجْهَلُهُا وَيَجْهَلُ مَا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ لِاستِمرَارِ أَنْوَاعِهَا فِي الْوِجْدَوْدِ (5) . لَكِنَّ ابْنَ رَشْدَ تَخْلَصُ مِنْ هَذِهِ الْوَرْطَةِ بِمَذْهَبِ جَدِيدٍ أَرَادَ مِنْهُ التَّوْفِيقَ بَيْنَ الْفَلَاسِفَةِ وَالدِّينِ فَقَالَ : إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَعْلَمُ الْأَشْيَاءِ فِي ذَاتِهَا لَا عَلَى وَجْهِ كُلَّيْ وَلَا عَلَى وَجْهِ جُزَئِيِّ كَمَا هُوَ الشَّأْنُ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْنَا ، بَلْ هُوَ يَعْلَمُهَا عَلَى وَجْهِ لَا نَعْقَلُهُ . فَعَلِمَ اللَّهُ لَا يَشَابِهُ عِلْمُنَا وَإِلَّا لَزِمَّ عَنِ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ لَهُ شَرِيكٌ فِي عِلْمِهِ (6) .

(1) فِي الْفَلَسِفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ ، ابْرَاهِيمَ مَدْكُورٍ ، ج 2 ص 84 .

(2) الْكَشْفُ عَنْ مَنَاهِجِ الْأَدَلَةِ ص 96 ، ابْنُ رَشْدٍ ط 2 ، بَيْرُوت 1979 .

(3) فَصْلُ الْمَقَالِ ، ابْنُ رَشْدٍ ، ص 23 . بَيْرُوت ط 2 ، 1979 .

(4) الْمَصْدَرُ السَّابِقُ ص 24 .

(5) دَائِرَةُ الْمَعَارِفِ الْإِسْلَامِيَّةِ ، مَادَةُ ابْنِ رَشْدٍ ، ج 1 ، ص 189 .

(6) فَصْلُ الْمَقَالِ وَتَقْرِيرٌ مَا بَيْنَ الشَّرِيعَةِ وَالْحَكْمَةِ مِنَ الاتِّصَالِ ، ص 23 .

وعلم الله – عند ابن رشد – ليس مصدراً للموجودات كما هو الشأن في علمنا الذي نستمدّه منها ، بل إنّ علمنا تعالى هو علّة الموجودات (1) . وعلى هذا فإن العناية الإلهية بال الموجودات لازمة عن علمنا تعالى بها العلم الذي بيّناه (2) .

المسألة الثالثة التي تعرّض بسببها للاتهام بالزندقة والإلحاد هي مقوله خلود النفس . فقد رمي بأنه يذهب مذهب الفلاسفة القائين بانصهار النفوس الفردية بعد الموت فيما يسمّونه بالنفس الكلية ، ومن ثمة فلا خلود لكلّ نفس على انفراد (3) . ولكنّ الحقّ غير ما ذكروا ، فإنّ ابن رشد ماشيّ الفلاسفة في مبدأ التمييز بين النفس والعقل ، وأنّ العقل مجرد عن المادة مطلقاً بخلاف النفس فإنّها مخالطة للمادة إذ تتصل بالجسم فتُسمّيه وتُعَذّبه ، لذلك لا تخلص من غواشي الهيولي (المادة) كما يخلص العقل (4) ، بل تختلط بها فتصير مكونة مما يشبه المادة (5) . وعلى ذلك فإنّ النفس الإنسانية عنده صورة للجسم ، وحياتها بعد الموت أمر ممكّن (6) لا يستطيع إثباته بالبراهين اليقينية ، وإنّما معلّنا في ذلك الأثبات هو الوحي (7) .

التهمة الرابعة التي وجهت له هي إنكار بعث الأجساد والقول بفنائها فناءً أبدياً ، وإنّما الخلود للأرواح (8) ،

(1) المرجع السابق ص 24 .

(2) انظر الضمية بنهاية فصل المقال ، ص 39 ، ط 2 بيروت 1979 .

(3) دائرة المعارف الإسلامية ، مادة ابن رشد ، ج 1 ص 289 .

(4) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص 11 وما بعدها ط . 1 . القاهرة 1950 .

(5) يقول : إنّها مكونة من هيولي لطيفة بالغة الطف .

(6) الكشف عن مناهج الأدلة ، ابن رشد ، ص 134 وما بعدها .

(7) تهافت التهافت ، ابن رشد ، ج 2 ص 833 .

(8) حسن لبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ص 546 .

والصحيح غير هذا . فابن رشد لم يقل بحبة الروح بمعزل عن الجسد يوم القيمة ، بل قال إنّ هذه الأجساد لن تعود ثانية ، لأنّ ما يفني لا يعود بعينه ، وإنّما يعود ما يشبهه . وعلى ذلك فإنه سوف تكون لنا أجساداً أخرى غير هذه ؛ أجساداً أكمل لأنّ حياة الآخرة هي الحياة الكاملة (1) .

هكذا نتبين أنّ القوم حرفوا كلامه الذي لا ينافق العقيدة ، فإنّه قد ورد عن الرسول صلّى الله عليه وسلم أنه قال : إن الجنّة لا تدخلها عجوز ، ومعنى ذلك أنّ أجسامنا هذه التي يعترف بها البلي تتجدد وتتنفس عن نفسها نقص الدنيا . ولكنّ أعداءه كانوا يلتمسون توريطه من كلّ سبيل ولو بتحريف كلامه وتزويره ، وهذا ما جعل الانصارى يقول : « والأعداء كانوا لا يسامون من الانتظار ، ويرقبون أوقاتَ الضرار ... فأدلو بال تلك الألقاب ، وأوضّحوا ما ارتقّوا فيه من شنيع السينات ، الماحية لأبي الوليد كثيراً من الحسناط (2) » .

ولم ينج ابن رشد من تهمة الإلحاد والزندقة حتى عند اللاهوتيين من النصارى (3) ، فلما ترجمت لهم كتبه وشروحه أثناء القرن الثالث عشر ، حملت الكنيسة على نظرياته وحرّمت تداولها (4) ، ولبّى نداءها أساقفه باريس وأكسفورد وكانتربيري وغيرها (5) .

غير أنّ الفيلسوف الفرنسي رينان يذكر أنّ شيوع الإلحاد عن ابن رشد لدى النصارى لم يكن لنفس الأسباب التي من أجلها

(1) الكشف عن مناهج الأدلة ، ص 135 وما بعدها ، ط 2 ، بيروت 1979 .

(2) سيرة ابن رشد للأنصارى ، ذيل كتاب ابن رشد لرينان ، ص 437 .

(3) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ص 288 ، مادة ابن رشد .

(4) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 196 ، ط 3 . بيروت 1961 .

(5) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ص 288 .

رمي بالإلحاد عند المسلمين (1) ، وإنما كان بسبب كتبه الكلامية التي تتجلّى فيها حرارة عقيدته الإسلامية ، وحرارة الدفاع عنها بصدق (2) . وبعبارة أوفى ، فإنّ إلحاده عند النصارى كان بسبب حماسته للإسلام ، اعتباراً منهم أن المسلمين ملحدة (3) .

والواقع أنّ ابن رشد بعيد عن تهمة الإلحاد من أيّ جهة صدرت ، ولو يسكن الأمر كذلك لما أمكن للمنصور أن يعفو عنه ، وأن يعيده إلى مكانته (4) . فالرجل ذو عقل جبار لا يستطيع أن يقنع بإيمان يقوم على مسلمات تؤخذ دون مناقشة ، لذلك راح يدعّم إيمانه بالبراهين اليقينية اعتقاداً منه أنّ الإسلام بعيد عن المخوارق والترهات ، قريب إلى العقول الصافية «... ولذلك فلا شيء يمنع من افتراضنا أنّ ابن رشد آمن بالإسلام ، لاسيما عند النظر إلى قلة إسرافه لهذا الدين في أمر المخوارق في عقائده الجوهرية ، ومقدار اقتربه من أصفي اعتقاد بوجود الله (5) » .

ويذكر الأنصارى أن مؤاخذة ابن رشد بما نسب إليه كانت عن غير بحث وتقصد ، بل أخذها بالظاهر على عادة الملوك الذين اعتادوا هذا الأسلوب في المؤاخذة (6) ، ثم ينوه به وبصديقه أبي عبد الله الأصولي الذي نكب معه فيقول : «... إليهمما تنتهي البراعة في جميع المعرف ، وكثير ممّن انتفع بتدریسهم وتعلّم منهم ،

(1) ابن رشد والرشدية ص 173 .

(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(3) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(4) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(5) رينان : ابن رشد ، ص 172 .

(6) سيرة ابن رشد للأنصارى ، ذيل ابن رشد لرينان ، ص 438 .

وليس في زمانهما من يكملهما ، ولا من نسج على منوالهما .
وتفرق تلاميذ أبي الوليد (بعد نكبته) أيدى سبلا (1) » .

ويذكر المراكشي في براءة ابن رشد من الازدواج والإلحاد أن الشيخ أبي محمد عبد الكبير ، وكان من أهل التقوى ، اتصل بابن رشد أيام قضائه بقرطبة ، فكان يراه خارجا لصالحة وأثر ماء الوضوء على قدميه ، وأنه بريء مما ينسب إليه (2) . كما شهد ببراءته كل من ترددوا له من معاصريه أو القربيين من عصره مثل ابن الأبار ، وابن أبي أصيحة ، والأنصارى (3) .

إن فتنته لم يكن لها من سبب غير دسائس البلاط (4) وغير الحسد والخصوصة التي بينه وبين المتكلمين وبعض الفقهاء الذين كانوا مقربين من الملك وحاشيته ، فرأوا أنهم حرموا من المكانة التي هم جديرون بها (5) . الواقع أن ابن رشد كان يبالغ في تحيير المشغلين بالعلوم من غير الفلسفة ، كالمتكلمين والفقهاء (6) . فالمتكلمون عنده غير مؤهلين للخوض في المسائل العقلية ، وإنما هم أهل جدل ، أفسدوا العقيدة بمناهجهم الجدلية ، وفي اعتقاده أن الغزالي لم يهاجم الفلسفة في كتابه — تهافت الفلسفة — الا مجازا لهم وخوفا من أن يتهموا بالكفر ، فعقولهم عدوة للفلسفة (7) .

(1) المرجع المذكور ، نفس الصفحة .

(2) المعجب في أخبار المغرب ، ورقة 115 (ظهر) .

(3) قارن بما أوردناه من أقوالهم في سيرته .

(4) ابن رشد والرشدية ، رينان ص 42 .

(5) تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(6) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ، ص 26 .

(7) رينان ، ابن رشد والرشدية ص 174 .

أما الفقهاء الذين كانوا يكيدون له فإنه اتهمهم بالظهور بالورع ، وقال فيهم إنّهم أهل دنيا لم يحملهم الفقه على التقوى الصادقة ، ولذا كان أكثرهم منصرفًا عن الآخرة ، مقبلًا على الحياة الفانية (1) . وكان يتمثل فيهم بقول الشاعر :

أهـلـ الـرـيـاءـ لـبـسـتـمـ نـامـوـسـكـمـ
كـالـذـئـبـ أـدـلـجـ فـيـ الـظـلـامـ الـعـالـمـ
فـمـلـكـتـمـ الدـنـيـاـ بـمـذـهـبـ مـالـكـ
وـقـسـمـتـمـ الـأـمـوـالـ بـابـنـ الـقـاسـمـ

وبعد أن ينشد هذين البيتين يقول : معظم الفقهاء هكذا
نجد هم (2) .

فالخصوصية كانت قائمة على أشدّها بينه وبينهم ، وذلك
ما حداهم إلى السعي به ، وحبلك مؤامرة كادت تؤدي إلى قتله .
ولما حلّت به النكبة أظهروا الشماتة به (3) ، وقال أحدهم وهو
أبو الحسين بن جبير معبّرا عن ذلك :

الـآنـ أـيـقـنـ أـبـنـ رـشـدـ أـنـ تـوـالـيـفـهـ
يـاـ ظـالـمـاـ نـفـسـهـ تـأـمـلـ هـلـ تـجـدـ الـيـوـمـ مـنـ تـوـالـيـفـ

وهناك أبيات كثيرة في هذا المعنى لا يتسع المقام لذكرها (5) .
ولا غرابة في أن ينال ابن رشد ماناهه من الأذى بعد أن رام إثبات

(1) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ص 26 .

(2) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(3) ابن رشد والرشدية ، ص 42 .

(4) تواليفه : مؤلفاته ، وقد أحرق معظمها .

(5) انظر سيرة ابن رشد للأنصاري .

العقيدة بمنهج الفلسفة (1) ، وأدخل في الشريعة مذهب التأويل والأقىسة العقلية كما سيأتي عند الحديث عن منحاه الفقهي ، ثم أراد آخر الأمر أن يقوّض صرح المالكية التي تأبى عليه أهلهما ، وذلك بإذاعة المذاهب الأخرى (2) عن طريق كتابه — بداية المجتهد ، ونهاية المتقصد — .

وإذ كان الرجل بهذا الاعتبار وهذه المكانة التي جعلت منه رمزاً لثورة عقلية في بيئته عرفت بالتقليد ، فهو جدير بأن نعرف بقيمه العلمية وأساتذته مع الإمام ب مختلف العوامل التي كونت شخصيته .

(1) في الفلسفة الإسلامية ، إبراهيم مذكر ، ج 2 ص 84 .
(2) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

الفصل الثاني
علمُه وآثارُه
- المكانة العلمية لابن رشد
- شيوخه
- بيئته العلمية
- مؤلفاته
- تأثيرُه ، تلاميذه

المكانة العلمية لابن رشد

ملاً حياة ابن رشد القرن الثاني عشر ، ولم يكن الرجل لاماً في الفلسفة فحسب ، وإنما كان إماماً في علوم عصره ومثقفاً ثقافةً موسوعية . يقول ابن فرحون : « كانت الرواية أغلب عليه من الدراسة ، ودرس الفقه والأصول وعلم الكلام ، ولم ينشأ بالأندلس مثله كملاً وعلماً وفضلاً ... وعندي بالعلم من صغره إلى كبره حتى حُكِيَ أنه لم يَدَعَ النظر ولا القراءة سُدًّا عَقْلَلَ إِلَّا لِلَّيْلَةِ وِفَاتَهُ ، وَلِلَّيْلَةِ بِنَائِهِ ، وَأَنَّهُ سُودٌ — فيما صنف وقَدَّ وَأَلْفَ وَهَذِبَ وَأَخْتَصَرَ — نَحْوًا مِنْ عَشْرَةِ أَلْفِ وَرْقَةٍ . وَمَالَ إِلَى عِلْمِ الْأَوَّلَيْنَ ، وَكَانَتْ لَهُ فِيهَا الْإِمَامَةُ دُونَ أَهْلِ عَصْرِهِ ، وَكَانَ يُفْزَعُ إِلَى فَتِيَاهُ فِي الْطَّبِّ كَمَا يُفْزَعُ إِلَى فَتِيَاهُ فِي الْفِقَهِ ، مَعَ الْحَظِّ الْوَافِرِ مِنَ الْإِعْرَابِ وَالْآدَابِ وَالْحَكْمَةِ (1) »

ويذكر ابن الأبار أنه كان يحفظ شعر أبي تمام وشعر المتنبي ويكثر من التمثيل بهما في مجالسه ، ويورد ما يتمثل به أحسن إيراد (2) ، إلى جانب معارفه الواسعة في الإلهيات والفقه ،

(1) الديباج المذهب ص 285 ، مصر 1351 هـ .

(2) التكملة ، ج 1 ص 270 .

والطب والفلك والفلسفة والرياضيات (1) . ويدل تلخيصه لكتاب فن الشعر لأرسطو على اطلاعه الواسع في الأدب العربي — خاصة القديم منه — ، وعلى معرفته بصناعة الشعر ونقده . فقد كان يستشهد في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب بأمرىء القيس أو عترة العبيسي أو النابغة أو الأعشى ، ويورد أحيانا فقرات من كتاب الأغاني ، وكان إلى ذلك يحفظ الموطأ عن ظهر قلب (2) . ويذكر ابن أبي اصيبيعة أنه اشتغل بالتعليم (3) إلى جانب القضاء والطب ، وثبتت كتبه الواسعة المتعمقة أن علاقته على العمل كبيرة ، وأنه امتاز على غيره من علماء المسلمين في عصره بالنقد المركز والآراء التي تتجاوز صرره (4) أحيانا .

وقد ساعد هذه الحفظ بزوال ذلك الكابوس الذي سلطه المراقبون على الفلسفة (5) ، فظهر نشاطه في عهد الموحدين الذين كانوا يقررون الفلسفة . والواقع أن معارف ابن رشد وان بدلت عليهما مسحة الشمول ، فإن شهرته تعود أساسا إلى الفلسفة ، وقد قسم بعض المارسين فلسفته إلى قسمين أساسين : أحدهما تركيبي انتقائي ، وهو الذي تمثله كتاباته في الجمع بين الدين والحكمة ، وفي هذا الصدد ترد كتبه الثلاثة : فصل المقال ، والكشف عن مناهج الأدلة ، ومقالة فيما يعتقد المشاعون وما يعتقد المتكلمون . أما القسم الثاني من فلسفته فتحليلي نقدي ، تمثله شروحه لكتاب أرسطو . فقد حلل في شروحه هذه ، ونقد الشرح قبله ، وناقش

(1) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج 1 ص 358 .

(2) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 270 .

(3) عيون الأنباء ، ص 530 ، بيروت 1965 .

(4) رينان : ابن رشد والرشدية ص 62 .

(5) تاريخ الإسلام ، حسن إبراهيم حسن ، ج 4 ص 543 .

الغزالى والمتكلمين وابن سينا ، مُبِينًا مراتب الأقاويل في التصديق والإقناع (1) ، ذاكرا أن أكثرها يُعد دون مرتبة البراهين اليقينية . ومنهجه في المناقشة والنقد أن يذكر كلام الخصم ثم يرجع عليه بالتحليل والنقد ، وغرضه من ذلك أن يبين أنه خطابي أو جدلية أو سقسطائي ، ومن ثمة يسقطه لأن القول لا يسكون صحيحة عنده إلا إذا كان من البراهين اليقينية ، وأما ما هو بجملة أو خطابي أو سقسطائي فلا يعول عليه (2) .

وهذا القسم من فلسفته هو ما امتاز به على غيره من الفلاسفة ، وجعله معاددا بين كبارهم ، وأثبتت له مدرسة متقدمة دعاها الغربيون بالرشدية ، فكان لها أثرها في النصف الثاني من القرون الوسطى إلى مطلع العصر الحديث (3) .

أما فلسفته التركيبية فلم يكن فيها بداعا من الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه ، فقد حرصوا على التوفيق بين الفلسفة والدين (4) ، إلا أن أياً منهم لم يسلم من نقده ، سيما الفارابي وابن سينا (5) . ولم يكن يعظُم أحداً في نفسه غير أرسطو ، فقد انتكب على مؤلفاته يشرحها شروحاً متعددة ، وكان يفخر بأنه الشارح الأعظم لأرسطو . والواقع أنه يبلغ في شرحه الأكبر أعلى قمم الفلسفية حتى قيل : إن الجلبيعة تفسر بأرسطو ، وأرسطو يفسر بابن رشد (6) .

(1) تعليق على مادة ابن رشد : جميل سليمان ، دائرة المعارف الإسلامية ج 1 ص 292 .

(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(3) المرجع السابق ، ص 293 .

(4) الزيارات : تاريخ الأدب العربي ، ص 392 ، ط 23 ، مصر .

(5) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ص 455 .

(6) رينان : ابن رشد ص 73 .

ولقد ذاع صيته عند الغربيين لكونه شارحاً لأرسطو أكثر من كونه طبيباً (1). وبجهوده العظيمة التي لا تعرف الكلل استطاع أن ينقل إلى الإنسانية رواجع الفلسفة اليونانية (2)، ولم يكن مجرد شارح أو ناقد، وإنما كان ممثلاً للعقيرية الإسلامية التي تجلو الغواصين، وتصيف أكثر مما تأخذ. وكان أثناء شرحة يدخل فلسفته الأصلية فيما يشرح، وتبادر شخصيته قوية في شروجه فيحذف ما يرى حذفه، ويضيف ما تجب إضافته، وأحياناً يبقى على النص لا يغير فيه شيئاً. وهكذا يصول حوله الخبر والعقري النافذ، ويتجول جولة العالم العظيم (3). وتدل شروجه على سعة اطلاعه على مذاهب الفلاسفة الآخرين، وعلى أقوال فلاسفة الإسكندرية المقررة في مؤلفات أمونيوس وثومستيوس (4).

ويتحدث الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان في إعجاب شديد بعقيرية ابن رشد وببراعته فسي الفلسفة فيقول :

« وما كان يقع أحياناً أنَّ يرتفع بمحاسنه العلمية وكلفه بالفلسفة إلى نبرة خلقية بليغة، ويُسود الإسهاب شروجه، ولكن بلا جفاف، وتنجلي شخصيته فيما يعرف أنَّ يسوقه إلى الموضع المهمة من استطرادات وتأملات (5) ».

(1) رينان : ابن رشد ، ص 73.

(2) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ، ص 543.

(3) مجلة تراث الإنسانية : المجلد السابع ، العدد الثالث ، مقال عن ابن رشد لسعيد زائد.

(4) دائرة المعارف اللبناني ، المجلد الأول ص 489.

(5) ابن رشد والرشدية ، ص 69.

وتبعد سلطته على الفلسفة وأضحة في قدرته على الشرح وعمقه في التحليل (1) ، وهو صفتان كانتا موضع إعجاب شديد من تلاميذه اليهود والنصارى ، بل كانتا موضع إعجاب حتى من خصوصه المتكلمين والفقهاء الذين كانوا يستاعون من مهارته لأنهم يعتبرونها فتنةً للناس ، تحبب إليهم الفلسفة وهي في نظرهم خطر على الدين (2) .

بهذه البراعة في الشرح والتحليل والنقد داع صيته عند الالاتينيين . وأطلق عليه دانى في الكوميديا الإلهية لقب — الشارح الأكبر — وهو اللقب الذى اشتهر به (3) . ويُقال أن ابن طفيل أشار إليه فى قصته الفلسفية — حى ابن يقطان — بقوله : « واما من كان معاصرأ له (يعنى ابن رشد) من يوصف بأنه فى مثل درجته ، فلهم نر له تأليفا (4) » .

والطريف أن شهرة ابن رشد اتسعت وهو ما يزال على قيد الحياة ، من ذلك أن الإمام فخر الدين الرازى الشهير علم بمكانة ابن رشد فاستأجر سفينة من الإسكندرية ليورحل إلى الأندلس بنية لقائه ، لكنه عدل عن السفر حين بلغته أنباء النكبة التي حللت به . وتدفع كتب ابن رشد في المشرق فيتهافت عليها العلماء وال فلاسفة ، من ذلك أن الفياسوف اليهودى ابن ميمون الذى يُعد تلميذاً وفياً لابن رشد كان يقرأ في مصر سنة 1190 م (5) كتبه وهو ما يزال على قيد

(1) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ص 288 .

(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(3) تهاافت التهاافت لابن رشد : مقال لسعید زائد بمجلة تراث الإنسانية ، المجلد السابع ، العدد الثالث ، مارس 1964 .

(4) ذكره رينان : ص 37 من كتابه عن ابن رشد .

(5) ابن رشد والرشدية 55 .

الحياة ، وابن ميمون لم يتتلمس له لانه لم يلتقط به ، وإنما كان مدمنا على قراءة كتبه ، فما يكاد يظهر لابن رشد كتاب حتى يرسل إليه بنسخة منه متن انتدبهم بالأندلس لهذا الغرض :

ويذكر الذهبي أن أحد علماء الشرق ، وهو تاج الدين بن حمويه ، ارتحل إلى المغرب بنية الالقاء بابن رشد ، ولكنه لم يتمكن من ذلك لأن الظرف صادف شدة غضب المنصور ، فكانت العزلة التي فرضت على ابن رشد في منفاه صارمة (1) .

وكما كان ابن رشد علما من أعلام الفلسفة ، فهو إمام في الطب أيضا . يقول عنه ابن أبي أصيبيعة : « وكان متميزا في علم الطب ، وكان من كلامه في ذلك قوله : من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيمانا بالله (2) ». وشهرته في الطب تعود إلى الكتاب القييم الذي ألفه فيه وسماه « الكليات » لأنها جمع فيه النظريات العامة لعلم الطب أو المبادئ الأساسية لعلم الأمراض . وقد رأى أن كتابه هذا يحتاج إلى آخر يكمله ويكون مقصورا على الجزئيات ، فقصد أبا مروان بن زهر الطبيب الأندلسي الشهير - وكانت بينهما مودة - ورجاه أن يقوم بهذه المهمة ، فألف ابن زهر كتابه المعروف بالتسهير (3) واقتصر فيه على العلاج الجزئي التطبيقي تتميمًا للقواعد الكلية العامة التي ضممتها ابن رشد كتاب الكليات ، فالكتابان يكمل أحدهما الآخر . ويتحدث ابن رشد نفسه عن الكتابين فيقول : « فمن وقع له هذا الكتاب (يعني الكليات)

(1) سيرة ابن رشد للذهبي ، انظر ملحق ابن رشد لرينان ص 451 .

(2) عيون الأنبياء في طبقات الأطباء ص 530 ط . 1 ، بيروت 1965 .

(3) المرجع السابق .

وأحب أن ينظر بعد ذلك إلى السكتانيش ، فأوفق السكتانيش له الكتاب الملقب باليسيرو الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر (1) ». ثم يذكر أنه هو الذي طلب إلى ابن زهر تأليفه ، وأنه هو الذي عمل على نشره لينتفع الناس به فيقول : « وهذا الكتاب سأله أنا إياه ، وانتسبت له فكان ذلك سبيلاً إلى خروجه (2) » :

ولابن رشد شرح كثير على كتاب جالينوس في الطب ، كما ألف كتاباً في التوفيق بين أرسطو وجالينوس دل على علو كعبه في الطب كما في الفلسفة ، ولكنه كان ينحاز إلى أرسطو وإرسطو جالينوس كلما بدا تعارضهما بصورة لا تتمكن من الجمع بين رأيهما (3) . وهكذا ظل وفيا لأرسطو في الطب وفأله له في الفلسفة . ومن آراء ابن رشد في عالم الطب أن القلب هو العضو الأساسي في الجسم ، وأنه مصدراً جميع وظائف الحياة عند الأحياء (4) .

ويذكر ابن أبي أصيبيعة أن ابن رشد حاز الفضل في كل العلوم التي عرفها أهل زمانه ، وأنه كان أوحد هم في علم الفقه والخلاف (5) ، وكان جيد التصانيف ، حسن المعاني :

ونظراً إلى ما للرجل من شأن وما انتهى إليه من شأو في شتى العلوم ، رأينا أن نتناول في هذا البحث مرحلة تعلمه ونذكر شيوخه والبيئة العلمية التي عاش فيها ، مع توخي الإيجاز الذي تحدّثه هذه الدراسة .

(1) ابن أبي أصيبيعة : عيون الأنباء ص 530 .

(2) المرجع السابق ص 532 .

(3) رينان : ابن رشد ، ص 73 .

(4) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(5) عيون الأنباء ، ص 530 .

شيوخه

كانت دراسة ابن رشد ل مختلف الفنون والعلوم التي يرجع فيها مما يشهد لقرطبة (1) أنها كانت كعبه للعلم ومصدرا لإشعاع الحضارة الإسلامية .

ويذكر ابن الأبار شيوخه في عجالة فيقول : « روى عن أبيه أبي القاسم ، استطهور عليه الموطاً حفظاً . وأخذ يسيرًا عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مسرة وأبي بكر بن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز ، وأجاز له هو وأبو عبد الله المازري ، وأخذ علم الطب عن أبي مروان بن جريول البلنسي (2) » .

ويبدو أن أباه هو أول شيوخه ، وأنه درس عليه الحديث (3) : وكان أبو القاسم بن بشكوال وأبو مروان بن مسرة وأبو بكر بن سمحون وأبو جعفر بن عبد العزيز وأبو عبد الله المازري (4) وأبو محمد بن رزق (5) شيوخه في الفقه .

(1) يوسف أسعد داغر : مصادر الدراسة الأدبية ج 1 ص 277 ط 2 بيروت 1961 .

(2) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 269 .

(3) محمد بن محمد بن مخلوف : شجرة النور الزكية ص 146 .

(4) ابن فرحون : الديباج المذهب ص 284 .

(5) ابن أبي أصيحة : عيون الأناء ص 530 .

وذهب ابن مخلوف في شجرة النور الزكية إلى أنه أخذ الفقه عن جده ، وهذا ليس بصحيح لأن وفاة الجد" كانت في السنة التي ولد فيها الحفيد . وقد ذكر ابن الأبار في التكملة أن وفاة ابن رشد الجد" كانت بعد ميلاد حفيده بأشهر ، بل إن ابن فرحون أكد في الديباج المذهب أن وفاة الجد" كانت بعد ولد حفيده بشهر واحد (1) .

كما يخطئ ابن مخلوف حين يذكر أن الإمام المازري دفين المستير أجاز ابن رشد (2) ، إنما الذي أجازه هو أبو عبد الله محمد بن مسلم المازري ، متكلّم وفقيه وأصولي (3) ، فكان أستاذه في علم الكلام وفي الفقه والأصول .

ومن أساتذته في الطب أبو مروان بن جريول اللبناني (4) وأبو جعفر بن هارون الترجالي ، وكان أستاذه في الفلسفة أيضاً (5) . وكان ابن رشد ملازماً له ، فأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكيمية الأخرى (6) كعلم الفلك والمنطق والرياضيات .

ونحن سترجم بإيجاز لأهم هؤلاء الشيوخ تعريفاً بعلمهم وتبلياناً لفضلهم ، ولكي تتضح من خلال ذلك ممتازة التكوين العلمي الذي سعد به ابن رشد ، مبتدئين بأجل هؤلاء الشيوخ وأوسعهم

(1) ابن الأبار : التكملة ج 1 ص 271 . قارن بابن فرحون ، الديباج المذهب ص 285 .

(2) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ص 146 .

(3) معجم المؤلفين لعمر كحالة : ج 12 ص 22 ، ط . دمشق 1960 .

(4) الديباج المذهب لابن فرحون ، ص 284 .

(5) ابن أبي أصيبيعة ص 530 .

(6) المرجع السابق .

علماء وشهرة ، أعني جده الذي يُسكنى مثله أباً الوليد محمد بن رشد ، فهو يُعدّ أبرز شيوخه . أَحَدُهُمَا أَنَّ مُعَظَّمَ الَّذِينَ دَرَسُوا عَلَيْهِمْ فِي لِسُوفَنَا كَانُوا تَلَامِيذَ بَلْدَهُ ، وَالثَّانِي أَنَّ مَا أَلْفَهُ الْجَدُّ مَا كَتَبَ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَالْفَقَهِ كَانَ مَصْدِرًا لِلْحَفِيدِ . يَقُولُ رِينَانُ فِي هَذَا الْعَدَدِ : « كَانَ جَدُّهُ فَقِيهًا مُشْهُورًا فِي الْمَذْهَبِ الْمَالِكِيِّ ، لَهُ مِجْمُوعَةٌ ضَخِّمَةٌ مِنَ الْفَتَوَافِي ... وَالْفَلْسُفَةُ فِي هَذِهِ الْمِجْمُوعَةِ مَكَانُهَا لِلصَّبَلَةِ الَّتِي بَيْنَهَا وَبَيْنَ عِلْمِ الْكَلَامِ ، وَيُسْتَخِيلُ إِلَى النَّاظَرِ فِي كَثِيرٍ مِنْ صَفَحَاتِ هَذَا الْكِتَابِ الْطَّرِيفِ أَنَّهُ يَسْلَمُ مَسْأَلَاتِ أَصْوَلِ فَكَرِ الشَّارِحِ (1) »

ابن رشد الجد :

« هُوَ مُحَمَّدُ ابْنُ أَحْمَدَ بْنُ مُحَمَّدَ بْنُ رَشْدَ الْمَالِكِيِّ ، يُسْكَنِي أَبَا الْوَلِيدِ ، قَرْطَبِيُّ ، زَعِيمُ فَقَهَاءِ وَقَتَهِ بِأَقْطَارِ الْأَنْدَلُسِ وَالْمَغْرِبِ ، وَمُقْدِمُهُمُ الْمُعْتَرَفُ لَهُ بِصَحَّهِ النَّظَرِ . وَجُودَةُ التَّالِيفِ ، وَدَقَّةُ الْفَقَهِ وَكَانَ إِلَيْهِ الْمُفْرَعُ فِي الْمُشَكَّلَاتِ ، بِصِيرَاتِهِ بِالْأَصْوَلِ وَالْفَرْوَعِ وَالْفَرَائِضِ وَالْتَّفَنِزِ فِي الْعِلَمِ . وَكَانَ الْرَوَايَةُ أَغْلَبُ عَلَيْهِ مِنَ الْرَوَايَةِ ، كَثِيرًا التَصَانِيفُ مُطَبَّوِعًا . أَلْفُ كِتَابِ الْبَيَانِ وَالْتَّحْصِيلِ ، وَهُوَ كِتَابٌ عَظِيمٌ نِيفٌ عَلَى عَشْرِينَ مُجْمِلًا ، وَكِتَابُ الْمُقَدَّمَاتِ لِأَوَّلِ كِتَابِ الْمَدْوَنَةِ (2) ، وَالْخَتْصَارُ لِكِتَابِ مُبِسَّطَةِ تَأْلِيفِ يَحْيَى بْنِ اسْعَادِ بْنِ يَحْيَى ، وَتَهْمِيَّا لِكِتَابِ الطَّحاوِيِّ فِي مَشْكُلِ الْأَثَارِ ، وَأَجْزَاءُ كَثِيرَةٍ فِي فَنَوْنَ مِنَ الْعِلَمِ مُخْتَلِفَةٌ ، وَكَانَ مُطَبَّوِعًا فِي هَذَا الْبَابِ ، حَسَنَ الْعِلْمُ وَالْرَوَايَةُ ، كَثِيرُ الدِّينِ ، كَثِيرُ الْحَيَاةِ ، قَلِيلُ الْكَلَامِ ، نَزِيْهَا ، مُقْدِمًا عَنْدَ أَمِيرِ الْمُسْلِمِينَ ، عَظِيمُ الْمُنْزَلَةِ ، مُسْتَعِدًا فِي الْعَظَائِمِ أَيَّامَ حَيَاةِهِ . وَوَلِيَ قِضايَاتِ الْجَمَاعَةِ بِقَرْطَبَةِ

(1) ابن رشد والرشدية ص 33 .

(2) نسبت بعض المؤلفين هذين الكتاين الحفيد ، وال الصحيح أنهما الجد .

سنة 511 هـ ، ثم استعفى منها سنة 515 هـ لاثر الهبيج الكائن بها من العامة ، وأعفى وازداد جلالة ومتلة . و كان صاحب الصلاة أيضاً في المسجد الجامع ، وإليه كانت الرحلة للتفقه من أقطار الأندلس مدة حياته . كان قد تفقه بأبي جعفر بن رزق وعليه اعتماده ، وبنظرائه من فقهاء بلده ، وسمع الجياني وأبا عبد الله بن فرج وأبا مروان بن سراج وابن أبي العافية الجوهرى . ومن أخذ عنه القاضى الجليل أبو الفضل عياض رحمة الله تعالى . قال في الخنسية له : جالسته كثيراً وسألته واستفدت منه . و كان القاضى أبو الوليد رحمة الله تعالى يصوم يوم الجمعة دائمًا في الخضر والسفر : توفي رحمة الله ليلة الأحد 11 ذى القعدة سنة 520 هـ ودفن بمقبرة العباس وصلى عليه أبوه القاسم وشهده جمع عظيم من الناس : و كان الثناء عليه حسناً جميلاً ، ومولده في شوال سنة 405 هـ (1) »

ابن رشد الاب (أبو القاسم) :

ذكرنا أن أباً ابن رشد كان شيخه في الحديث ، وأنه استظهر عليه الموطاً ، وهذه ترجمة الاب : « هو أبو أحمد بن محمد بن رشد ، يُكنى أبو القاسم ، قاضي قرطبة ، أخذ عن أبيه كثيراً ولازمه طويلاً ، وسمع من شيخنا أبي محمد بن عتاب وغيره ، وأجاز له أبو عبد الله بن فرج وأبو علي الغساني وغيرهما . و كان خيراً ، فاضلاً ، عاقلاً ، محبباً إلى الناس ، طالباً للسلامة منهم ، باراً بهم . وتوفي رحمة الله يوم الجمعة ، ودفن يوم السبت 14 رمضان سنة 563 هـ ، بمقبرة أبي العباس مع سلفه ، و كان مولده سنة 487 هـ (2) » .

(1) الديباج المذهب لابن فرحون ص 278 ، ط مصر ، 1351 هـ .

(2) ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ج 1 ص 83 ط 1 ، مدييد ، 1882 .

ابن مسرة :

من شيوخ ابن رشد في الفقه « عبد الملك بن مسرة ، يسكنى أبا مروان ، من أهل قرطبة ومن مفاخرها وأعلامها . أخذ الموطأ عن أبي عبد الله محمد بن فرج ساما ، وأخذ عن جماعة من شيوخنا وصَحِّبَنَا عندهم ، واختص بالقاضي أبي الوليد بن رشد (الجلد) وتفقه معه ، وصاحب أبا بكر بن مفروز فانتفع به في معرفة الحديث والرجال والضبط ، وكان من جماعة الله له الحديث والفقه مع الأدب البارع ، والخط الحسن ، والفضل والدين والورع والتواضع والهدى الصالح ، وكان على منهاج السلف المتقدم : أخذ الناس عنه ، وكان أهلاً لذاته ، لعله ذكره ، ورفعة قدره : وتوفي رحمة الله ودفن يوم الخميس بعد العصر لثمان بقين من رمضان من سنة 552 هـ (1) » .

أبو جعفر عبد العزيز :

من شيوخة في الفقه « أبو جعفر عبد العزيز بن حمدين التغلبي ، من أهل قرطبة وقاضي الجماعة بها . سمع من أبيه وغيره ، وولي قضاء بلده في شعبان سنة 529 هـ ، ثم عزل وولي مكانه أبو القاسم ابن رشد (والد الفيلسوف) . ولكن أبا القاسم استعفى فأعفي فأعيد أبو جعفر ثانية . وكان أبو الحسين بن سراج يقول في أسرةبني حمدين التي منها أبو جعفر : لا تزال قرطبة دار عصمة ونعمة ماملك أزمه أبداً من بني حمدين . كان يقول هذا على ما كان بينه وبين بني حمدين من التبع والتنافس . وانتقل أبو جعفر إلى مالقة واستقر بها إلى أن توفي سنة 548 هـ (2) » .

(1) عن الصلة لابن بشكوال ، ج 1 ص 358-359 .

(2) عن التكملة لابن الآبار ، ج 1 ص 38-39 ، ط 1 ، مدريد 1887 م .

أبو القاسم بن بشكوال :

كان ابن بشكوال استاذاً لابن رشد في الفقه والحديث ، وهو « أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود بن موسى بن بشكوال الانصاري ، من كتاب السير ، انحدر من أسرة تنتسب إلى سريون بالقرب من بلنسية . ولد في ذي الحجة سنة 494 هـ في مدينة قرطبة واكتسب معرفة واسعة باليقين وبتاريخ وطنه بعد أن درس بسقوط رأسه وفي إشبيلية مدة من الزمن ، وتوفي بقرطبة ليلة الأربعاء 8 رمضان سنة 578 هـ . وأهم شيوخه أبو الوليد بن رشد (الجد) وأبو بكر بن العربي (1) . ولابن بشكوال شهرة بين جميع مصنفي معاجم السير ، وهو حجة في الحديث ، ولم يسكن له نظير في معرفة تاريخ الأندلس ، ومؤلفاته بلغت الخمسين ، وأهمها كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس ، ومعجم في سير علماء الأندلس ، وتكلمة لمعجم ابن الفرضي في السير ، وكتاب الغواص والمبهمات في الأسماء العسيرة الهجاء (2) » .

ابن جريول :

من أساتذة ابن رشد في الطب « أبو مروان عبد الملك بن جريول ، من أهل بلنسية ، سُكن قرطبة ، ويُعرفُ بابن كُنْبُرَاط ، و كان من أهل المعرفة بالطب والتقدم في صناعته . عنه أخذ القاضي أبو الوليد بن رشد وأبو الحسين بن عبد الله بن عمر المدحجي وغيرهما (3) » .

(1) هو القاضي أبو بكر بن العربي الإشبيلي المتوفى سنة 543 ، تلميذ الفزالي ومعاصر لابن رشد الجد ، وهو غير محيي الدين بن عربي الفيلسوف الصوفي المتوفى بدمشق سنة 638 هـ ، صديق ابن رشد الحفيد .

(2) عن دائرة المعارف الإسلامية ج 1 ص 220 ، ط 1 ، دار الشعب ، مصر 1969 .

(3) عن التكملة لابن الأبار ، ج 2 ص 614 ، ط 1 ، مادرید 1887 م .

أبو جعفر الترجالي :

من أساتذته الكبار في الطب والفلسفة الذين كانت ثقافتهم شاملة أبو جعفر بن هارون الترجالي ، يقول عنه ابن أبي أصيبيعة : « من أعيان أهل إشبيلية ، وكان محققاً للعلوم الحكمية ، متقدماً لها ، معتمياً بكتاب أرسطاطاليس وغيره من الحكماء المتقدمين ، فاضلاً في صناعة الطب ، وتميزاً فيها ، بخبرها بأصولها وفروعها ، حسن المعالجة ، محمود الطريقة . خدم لأبي يعقوب والد المنصور ، وكان من طلبة الفقيه أبي بكر بن العربي ، لازمه مدةً واشتغل عليه بعلم الحديث . وكان أبو جعفر بن هارون يروي الحديث ، وهو شيخ أبي الوليد بن رشد في التعاليم والطب . وأصله من ترجالة من ثغور الأندلس ، وهي التي أصابها المنصور خالية وهرب أهلها وعمرها المسلمون . وكان أبو جعفر هارون عالماً أيضاً بصناعة الك miglior وله آثار فاضلة في المداواة (1) » .

وذهب بعض المؤلفين إلى أن أبي مروان بن زهر كان شيخه في الطب (2) . لكن هذا ليس بصحيح ، وإنما كان صديقاً له منذ اتصال ابن رشد بأبي يعقوب المودي ، إذ كان ابن زهر من أطباء البلاط . ويدرك ابن أبي أصيبيعة أنه كانت بينهما ود ، وأن علاقتهما لم تكن علاقة طالب بأستاذ وإنما كانت علاقة يستوي فيها الرجلان ويتعاونان على صناعة الطب والتاليف فيه (3) . كما ذكر ابن مخلوف في شجرة النور الزكية أن من شيوخه في الطب والفلسفة ابن باجة (4) ، وهذا لا يستقيم لأن ابن باجة توفي

(1) عيون الأنباء ج 3 ص 121 ، 122 ، ط . بيروت 1957 .

(2) ابن رشد ، آخر فلاسفة العرب ، ص 8 .

(3) عيون الأنباء ص 530 .

(4) شجرة النور الزكية في ملقات المالكية ص 146 ، ط 1 ، القاهرة 1350 .

سنة 533 هـ (1138) حين كان ابن رشد في سن مبكرة (1). وإنما يوجع تأثر ابن رشد بابن باجة إلى ما اطلع عليه ابن رشد من فلسفة ابن باجة في كتاب — تدبیر المتوحد — (2)

والواقع أن استاذه بحق إنما هو أرسطو ، فلا شيء يعدل عند ابن رشد منطق أرسطو ، وفلسفته ، وطبيه ، وعلوّمه المختلفة التي تلقاها عنه الناس في الفلك والحيوان والطبيعيات وغيرها (3) ، ولا سعادة لأحد دون معرفة منطق أرسطو (4) ، والزمن لن يستطيع أن يغير من آرائه شيئاً ، فهو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم ، والإنسانية بلغت فيه مرتبتها القصوى التي لن يبلغها أحدٌ بعده ، والعناية الإلهية أرادت أن تجعله مثلاً لما تبلغه قدرة العقل البشري من اتصال وامتزاج بالعقل الكلي (5) . ويقول عنه في مقدمة كتاب الطبيعيات : « إن مؤلف هذا الكتاب هو أعقل اليونان ، أرسطو طاليس بن نيكوماكس ، الذي وضع علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها . وقد قلت إنها وضعها لأن جميع الكتب التي ألفت قبله عن هذه العلوم لا تستحق جهداً الحديث عنها ، ولأنها توارت بمؤلفاته الخاصة . وقد قلت إنها أكملها لأن جميع الذين خلفوه حتى زمننا — أي في مدة خمسة عشر قرناً — لم يستطيعوا أن يضيفوا شيئاً إلى مؤلفاته أو أن يجدوا فيها خطأً ذا بال ، والواقع أن جميع هذا اجتمع في رجل واحد ، وهذا أمر عجيب خارق للعادة (6) » .

(1) يوسف أسعد داغر: مصادر الدراسة الأدبية ج 1 ص 277 ، ط . 2 ، بيروت 1961 .

(2) رينان : ابن رشد والرشدية ص 34 .

(3) المرجع السابق ص 71 .

(4) حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام ج 4 ص 544 .

(5) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة أبو ريدة ص 286 ، ط 2 ، مصر 1957 .

(6) ترجمة رينان عن اللاتينية ، انظر كتابه ، ابن رشد ، ص 70 .

ويبلغ به الهيام بأرساطو حد اعتباره نفحـة إلهـية فوق مستوى البشر فيقول : « وهو اذ امتاز على هذا الوجه ، يستحق أن يُدعى إلهـيا أكثر من أن يُدعى بشـريا ، وهذا ما جعل الأوائل يسمونه إلهـيا (1) ». ثم يـحمد الله حـمدا لا حد له — كما جاء في عـبارته — على أن اختار أـرسـاطـو لأـعـلـى الـكـمـالـات الـإـنـسـانـيـة (2) ، وـيـزـعـمـ أنـ ماـ بـلـغـهـ أـرسـاطـوـ لاـ يـبـلـغـهـ أـحـدـ فـيـ أـيـ عـصـرـ وـمـصـرـ ، وـأـنـ أـرسـاطـوـ هـوـ الـذـيـ أـشـارـ إـلـيـهـ اللهـ تـعـالـىـ بـقـوـلـهـ «ـ ذـلـكـ فـضـلـ اللـهـ يـؤـتـيهـ مـنـ يـشـاءـ» (3) . وـعـبـرـ بـعـضـهـمـ عـنـ شـدـةـ اـفـتـنـانـ اـبـنـ رـشـدـ بـأـرـسـاطـوـ فـقـالـ : «ـ لـوـ صـحـتـ عـقـيـدةـ التـنـاسـخـ لـقـلـنـاـ إـنـ رـوـحـ أـرـسـاطـوـ تـقـصـتـ جـسـمـ اـبـنـ رـشـدـ ...ـ فـإـنـ حـكـيـمـ الـعـرـبـ تـعـصـبـ لـحـكـيـمـ الـيـونـانـ وـزـعـمـ أـنـهـ وـصـلـ بـالـعـلـمـ إـلـىـ أـبـعـدـ غـايـاتـهـ ،ـ فـوـقـ فـنـسـهـ عـلـىـ شـرـحـ فـلـسـفـةـ وـتـلـخـيـصـ كـتـبـهـ (4)».

وـمـنـ الـبـاحـثـيـنـ مـنـ زـعـمـ أـنـ اـبـنـ طـفـيـلـ مـنـ شـيـوخـهـ ،ـ وـهـذـاـ غـيـرـ صـحـيـحـ أـيـضـاـ لـأـنـ التـابـتـ أـنـ اـبـنـ رـشـدـ كـانـ اـعـظـمـ مـعـرـفـةـ وـأـوـسـعـ اـطـلـاعـاـ وـأـعـمـقـ فـكـرـاـ مـنـ اـبـنـ طـفـيـلـ ،ـ وـلـوـ قـيـلـ الـعـكـسـ لـكـانـ أـوـلـىـ (5) .ـ وـمـنـهـمـ يـكـنـ مـنـ أـمـرـ فـإـنـ الرـجـلـيـنـ تـرـافـقـاـ فـيـ الـحـيـاـةـ ،ـ وـفـيـ الشـوـاغـلـ الـفـكـرـيـةـ ،ـ وـاتـجـهـاـ اـتـجـاهـاـ وـاحـدـاـ فـيـ قـضـيـةـ التـوـفـيقـ بـيـنـ الـدـيـنـ وـالـفـلـسـفـةـ ،ـ إـذـ يـرـيـانـ أـنـ الـحـقـيـقـةـ الـفـلـسـفـيـةـ لـاـ تـنـاقـضـ مـعـ الـحـقـيـقـةـ الـدـيـنـيـةـ (6) .ـ كـمـاـ أـنـهـمـ يـتـفـقـانـ فـيـ أـنـ تـدـيـنـ الـعـوـامـ سـاـذـجـ

(1) المرجـعـ المـذـكـورـ ،ـ نـفـسـ الصـفـحةـ .

(2) تـهـافـتـ التـهـافـتـ لـابـنـ رـشـدـ ،ـ صـ 71ـ .

(3) المرجـعـ السـابـقـ ،ـ نـفـسـ الصـفـحةـ .

(4) تـارـيـخـ الـأـدـبـ الـعـرـبـيـ :ـ أـحـمـدـ حـسـنـ الـزـيـاتـ ،ـ صـ 392ـ ،ـ طـ 23ـ ،ـ مـصـرـ .

(5) مـجـلـةـ تـرـاثـ الـإـنـسـانـيـةـ ،ـ عـدـدـ فـيـفـريـ 1965ـ .

(6) بـرـوـكـلـمـانـ :ـ تـارـيـخـ الشـعـوبـ الـإـسـلـامـيـةـ ،ـ جـ 2ـ صـ 195ـ .

يقف عند المظاهر ، وأن هذا الضرب من التدين لا يليق بالفيلسوف الذي يقيس الدين على المعرفة الحكيمية (1) .

وإذ ألمنا بترجم أبرز شيوخ ابن رشد وبمكانته العلمية والفكرية ، ننتقل إلى بيته لنتظر هل كان فيها ما يساعد على بلوغ هذه المكانة ؟

(1) المرجع السابق ، ص 196 .

بيئة العلمية

إن أهل الأندلس عامة قد عُنوا في حياتهم العلمية المبكرة بضربيين من العلم هما اللغة والفقه وما يتصل به من رواية الحديث (1). ومنذ الأيام الأولى للمحية العلمية ساد المذهب المالكي ، ونتج عن ذلك خبيث بالماهِب الأخرى خاصة العقلية منها ، لأن المذهب المالكي متحجر . بل ذلك هو شأن كل مذهب يسود ، إذ يزداد شموخاً واستعلاءً بماله من كثرة الأتباع . وكانت في هذه السلطة التي حازها المذهب المالكي جوانب إيجابية ، منها نجاة الأندلس من التمزق والصراع الدموي الذي ساد المشرق بسبب تعدد المذاهب والنحل (2) . ولقد ظلت السيادة لفقه المالكي والدراسات اللغوية منذ استقرار الحكم الإسلامي بهذه البلاد إلى ظهور عبد الرحمن الثالث (3) الذي كان أول من وجّه الاهتمام إلى ينابيع أخرى للثقافة والعلم ، فبعث بمن جلب له كتب اليونان من القسطنطينية (4) ، وترجمت نظريات ديمو قرياس في الأدوية المفردة ترجمة جديدة . ولما تولى بعده ابنه الحكم (5) ، عرفت الأندلس شعراً مشرقاً بشكل

(1) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 160 .

(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(3) عبد الرحمن الثالث هو الملقب بالناصر . تولى الحكم من سنة 300 هـ إلى سنة 350 هـ .

(4) المرجع السابق ، ص 162 .

(5) هو الحكم الثاني الملقب بالمستنصر ، تولى الحكم من سنة 350 هـ إلى سنة 366 هـ .

ضروب المعرفة . حتى ان بعضهم شبهه بالمؤمن العباسى (1) لما كان عليه من حب للعلم والفلسفة . ولقد أرسل ، مثله ، بعثات من العلماء تجتمع له الكتب من كل مكان . وكان له سمسارة بمصر ودمشق وبغداد ، يشترونها له بأى ثمن (2) ، حتى اجتمع له من ذلك ما يزيد على أربعين ألف مجلد (3) . ولما علم بظهور كتاب الأغاني لأبي الفرج الإصبهاني أرسل إليه مُسراً عاً بألف دينار ثمناً لنسخة منه (4) .

ولم يكتف هذا الأمير العظيم بإدخال المجلدات العلمية والفلسفية على اختلاف أنواعها . وإنما أخذ ينشر العلم بين الناس فابتني في قرطبة وحلتها سبعاً وعشرين مدرسة جعل فيها مأوى مجاناً للفقراء من طلاب المعرفة (5) . ولقد كان ابن مسرة الفيلسوف القرطبي (6) الذي عاش زمان عبد الرحمن الناصر أول من روج الفلسفة خاصة بين الناس . فكان يعقد لها حلقات سرية ويتناول قضيائها الأساسية . طارحاً هذه القضية على طلابه . ومن هنا شاعت الفلسفة بالأندلس على الطريقة المشائية ، وظلت كذلك إلى أن جاء ابن رشد فزاد من تعميقها في هذا الاتجاه (7) .

ولم تلبث الأندلس على هذا الانفراج الفكري طويلاً . فما كاد يختفي الحكم الثاني ويتولى بعده ابنه الصغير هشام الثاني ،

(1) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ، ص ٩ .

(2) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ، ص ٩ .

(3) بروكلمان ، ج ٢ ص ١٦٢ .

(4) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، ص ١٠ .

(5) بروكلمان ، ج ٢ ص ١٦٢ .

(6) ليس ابن مسرة الفقيه الذي ترجمنا له ، وإنما هو سابق عليه .

(7) بروكلمان ، ج ٢ ص ١٦١ .

حتى استبدل من دونه بالنفوذ حاجبته المنصور الذى كان بحاجة إلى تأييد الفقهاء للاستبداد بالسلطة . فأخذ يتسلقهم باصطهاد الفكر ، وحرق كتب الحكمة (1) في ساحة قرطبة ، وبذلك أصيّبت الحياة العقلية بنسكسة جديدة على يد أولئك الذين يضيّعون بشكل شيء في سبيل أهدافهم الخاصة ، يقول المقرى فيما انتهت إليه الفلسفة من اصطهاد :

« وكل العلوم لها عند الأندلس حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنزيم فإن لهما حظا عظيما عند خواصهم ، ولا يُتُظاهر بها خوف العامة ، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنزيم ، أطلقت العامة عليه اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه ، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة ، وحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان ، أو يقتله السلطان تقربا لقلوب العامة . وكثيرا ما يأمر ملوكهم بإحرق كتب هذا الشأن إذا وجدت ، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أولا فهو ضده وإن كان غير الحال من الاشتغال بذلك في الباطن (2) » .

وليس من سبب في نظر بعض الباحثين لهذا التعصب الضال ضد حرية الفكر إلا خروج القيادة الإسلامية من يد العرب المتحررين ، وهيمنة الطوائف الأخرى عليها من برب ، وفرس ، وترك ، واسبان ، وهم أقوام توافقن إلى الأغلال والقيود (3) .

وقد تحدث شاهد عيان عن واقعة من وقائع حرق كتب العالم ز الفلسفة فقال : « لقد شاهدت في يد أحد هم كتاب ابن

(1) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ، ص 9 .

(2) نفح الطيب ، المقرى ، ج 1 ص 136 .

(3) ريتان : ابن رشد والرشدية ص 47 .

الهشيم في الفلك ، فيشير إلى الدائرة التي عرض هذا المؤلف بها الفلك ويقول بصوت عال : هذا هو البلاء العظيم ، هذه هي المصيبة التي يعجز عن بيانها اللسان ، هذه هي النكبة القاتمة ، ثم يمزق الكتاب ويلقيه في النار (1) » .

وقد استمر هذا الاضطهاد للفلسفه وأهلها إلى ما قبل ابن رشد بقليل ، فقتل ابن حبيب الإشبيلي بتهمة الزندقة لاشتغاله بالفلسفه (2) . وأدخل ابن باجة السجن ، ولم يطلق سراحه إلا بشفاعة من قاضي الجماعة ابن رشد الجد (3) ، ووجهت تهمة الإلحاد إلى ابن طفيل (4) فلم تنجيه من العذاب إلا صداقته للموحدين . أما الفيلسوف مالك ابن وهب الإشبيلي — وهو معاصر لابن باجة — فإنه اضطر إلى أن يهجو الفلسفه وأن يحرم على نفسه الحديث فيها خوفاً من القتل .

يقول المقرئ في شأن الفلسفه خاصة : « وهذا العلم مقوت بالأندلس لا يستطيع صاحبه إظهاره ، فلذلك تُخفي تصانيفه (5) » . ولكن الناس كانوا يشتغلون بها في حلقات سرية وفي أمكنة بعيدة عن مراكز العمران والحركة ، يقع معظمها على منحدرات جبل العروس خارج قرطبة ، وكان ابن رشد أحد رواد هذه الحلقات (6) . ومن هنا نفهم سبب خوفه عند لقائه بالأمير الموسى وسؤاله إياه عن رأي الفلسفه في السماء . وقد أنكر اشتغاله بالفلسفه بادئ الأمر إلى أن سمع حديث الملك فيها وبسطه لمسائلها .

(1) رينان : ابن رشد ص 48 .

(2) المرجع السابق ص 49 .

(3) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(4) نفس المرجع والصفحة .

(5) نفح الطيب ، ج 2 ص 125-126 .

(6) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 161 .

وهذا هو السبب الحقيقي في لمعان ابن رشد في الفلسفة ، فإنه لما وجد تشجيعاً من أبي يعقوب يوسف ودعوة ملحة إلى شرح كتب أرسطو ، زال عنه الوجل وتم حل الفقهاء والمتكلمين ، وأخذ يصنف في العلوم الفلسفية على اختلاف ألوانها : من منطق ، وطبيعتيات ، وفلك ، وغيرها (1) .

- الواقع أن دولة الموحدين أفسحت المجال للفلاسفة منذ مؤسسيها الأول المنهي محمد بن تومرت (2) . ولعل ذلك كان لرغبة في سلوك سياسة مخالفة لما درجت عليه دولة المرابطين التي تعاظم فيها نفوذ الفقهاء ولا سيما في عهده على بن يوسف ابن تاشفين حتى ان الولاة في الأقاليم كان الواحد منهم لا يبت في أمر من أمور الناس في ولائيه إلا إذا وافقه على ذلك أربعة من الفقهاء (3) .

وإذا كان ابن رشد قد أسعده الحظ برعاية أمراء يقدرون رسالة العقل ، فمن تمام حسن حظه أن تنبت مواهبه في بلد قيل فيه إنه بغداد الغرب (4) ، وهو قرطبة ، وبين قوم عمالقة في الفكر . فقد كان قريباً في المعاصرة من ابن باجة ، وكثيراً ما اتحدت آراؤهما وكثيراً ما مدح ابن رشد ابن باجة وأظهر الإعجاب به ، كما كانت صداقته لابن طفيل معروفة ، واتحادهما في المترع الفلسفي لا يمرء فيه . ولل جانب هذا ، كانت لابن رشد صلة متينة بابن زهر الطبيب الفيالسوف ، بل بأسرة ابن زهر كلها ، وهي أسرة تجلّى فيها التقدم العلمي والعقلي للأندلس كافة . اذ نبغ منها أعلام أجلاء

(1) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(2) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ص 542 ، ط 1 ، مصر ، 1968 .

(3) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(4) ي . هل : الحضارة العربية ، ترجمة أحمد العدوي ، ص 120 . ط 1 ، القاهرة ، 1965 .

تعاقبوا على عرش الحكمـة والطب خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر (1) ، وسبق أن ذكرنا أن ابن رشد وأبا مروان بن زهر تعاونا على التأليف في الطب . كما كانت لابن رشد صلة مقيمة بابن عربـي الفيلسوف المتصوف ، ويقال إن ابن رشد سعى لمصادقة ابن عربـي بداعـع حب الاطلاع على ما عنده من حـكمة إـشـراقـية ، ورغـب إـلـيـهـ أـنـ يـعـلـمـهـ مـنـهـاـ ، لـكـنـ اـبـنـ عـربـيـ أـنـبـأـهـ أـنـ عـلـمـهـ لـاـ يـكـتـسـبـ بـالـتـعـلـمـ ، وـإـنـمـاـ يـنـكـشـفـ لـصـاحـبـهـ بـرـؤـيـاـ إـلـهـيـةـ (2) ، فـانـصـرـفـ اـبـنـ رـشـدـ عـنـ الرـغـبـةـ فـيـ عـلـمـ تـعـارـضـ طـرـقـهـ مـعـ مـذـهـبـهـ فـيـ الـعـرـفـةـ الـذـيـ لـاـ يـعـدـلـ بـالـبـرـاهـيـنـ الـيـقـيـنـيـةـ الـفـلـسـفـيـةـ شـيـئـاـ .

وإـذـاـ كـانـ صـاحـبـنـاـ قـدـ عـاـشـ بـيـنـ مـشـاهـيرـ عـصـرـهـ شـمـوـخـاـ وـرـفـاقـاـ : فإـنـهـ عـاـشـ فـيـ قـرـطـبـةـ كـعـبـةـ الـعـلـمـ وـالـخـضـارـةـ بـالـمـغـرـبـ إـلـيـسـلـامـيـ الـتـيـ كـرـسـ فـيـهـاـ عـدـدـ مـنـ النـاسـ لـاـ يـحـصـىـ . أـنـفـسـهـمـ لـلـمـعـرـفـةـ الـدـينـيـةـ وـالـعـقـلـيـةـ (3) ، وـعـرـفـتـ هـذـهـ الـمـدـيـنـةـ شـغـفـاـ عـظـيـمـاـ بـالـكـتـبـ وـالـمـكـتـبـاتـ حـتـىـ إـنـ النـسـاخـ الـذـيـنـ بـهـاـ عـيـجـزـوـاـ عـنـ الـوـفـاءـ بـكـفـاـيـةـ الـعـلـمـاءـ وـالـأـدـبـاءـ وـالـفـلـاسـفـةـ ، فـادـعـيـ النـسـاخـ مـنـ بـعـدـادـ وـمـنـ أـنـحـاءـ الـعـالـمـ إـلـيـسـلـامـيـ (4) ، وـظـلـتـ مـصـانـعـ الـوـرـقـ بـشـاطـيـةـ وـطـلـيـطـلـةـ وـقـفـاـ عـلـىـ قـرـطـبـةـ (5) ، كـمـاـ أـصـبـحـتـ صـنـاعـةـ تـجـلـيـدـ الـكـتـبـ مـزـدـهـرـةـ (6) .

وـمـاـ يـدـلـ عـلـىـ الـمـكـانـةـ الـعـلـمـيـةـ الـتـيـ بـلـغـتـهاـ قـرـطـبـةـ ذـلـكـ الـحـوارـ الـذـيـ دـارـ بـيـنـ اـبـنـ رـشـدـ وـأـبـيـ بـسـرـ بـنـ زـهـرـ إـلـشـبـيلـيـ عـنـدـ الـأـمـيـرـ الـمـوـحـدـيـ يـعـقـوبـ الـمـنـصـورـ : أـيـهـمـاـ أـفـضـلـ قـرـطـبـةـ أـمـ اـشـبـيلـيـةـ ؟ وـقـدـ

(1) رـيـنـانـ : اـبـنـ رـشـدـ ، صـ 34ـ .

(2) المـرـجـعـ السـابـقـ ، نفسـ الصـفـحةـ .

(3) الـخـضـارـةـ الـعـرـبـيـةـ ، تـرـجمـةـ أـحـمـدـ الـعـدـوـيـ ، صـ 120ـ .

(4) المـرـجـعـ السـابـقـ ، صـ 121ـ .

(5) المـرـجـعـ السـابـقـ ، نفسـ الصـفـحةـ .

(6) الـخـضـارـةـ الـعـرـبـيـةـ ، صـ 121ـ .

أورد هذا الحوار المقرئ في *نفح الطيب* عن أبي الفضل التيفاشي . قال : « جرت مناظرة بين يدوي ملك المغرب المنصور بن يعقوب ، بين الفقيه أبي الوليد بن رشد والرئيس أبي بكر بن زهر فقال ابن رشد لابن زهر في تفضيل قرطبة : ما أدرى ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأرياك بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تُباع فيها ، وإن مات مطرب بقرطبة فأرياك بيع آلاته حملت إلى إشبيلية (1) ». وعلق أبو الفضل التيفاشي بعد ذلك على هذا الحديث فقال : إن قرطبة أكثر بلاد الله كتبها (2) .

و كانت اللغة العربية هي وحدتها وسيلة المعرف على اختلاف ألوانها ، و سادت جميع اللغات الأخرى حتى عند غير المسلمين . فقد كان اليهود يُؤلفون بها ، و كان النصارى يستعملونها في أحاديثهم اليومية حتى إن ألفارو الشريفي النصراني يشكو من انصراف قومه عن لغتهم إلى لغة العرب وآدابهم وعلومهم (3) . و يذكر أن شباب النصارى كان يتباھي بمعرفته العربية وآدابها ، و يقبل في شغف على مؤلفات علماء المسلمين وآدابهم وفلسفتهم ، ولا يترك من ذلك شيئاً بما فيها مؤلفات الفقه ، و كان هذا كله يستبدل بآيات عجائبها . (4)

ونتج عن هذا المناخ العلمي الرفيع روح التسامح والمودة بين الأجناس المختلفة حتى إنك ترى أحياناً صداقـة متينة تُعـقد بين عالم مسلم وراهب مسيحي ومربي يهودي ، وترى هؤلاء

(1) *نفح الطيب* ، ج 1 ص 155 ، تحقيق إحسان عباس ، ط 1 ، بيروت ، 1968 .

(2) المرجع المذكور ، نفس الصفحة .

(3) *الحضارة العربية* ، ص 121 .

(4) *الحضارة العربية* ، ترجمة إبراهيم أحمد السعدي ، ص 121 .

جميعا يتسمون عند أمير من أمراء المسلمين (1) . وقد بلغ هذا الازدهار الثقافي أوجه في زمن ابن رشد وأثناء القرن الحادى عشر . وإذا كان المسلمون في الأندلس قد تأخروا في نهضتهم العلمية عن إخوانهم بالشرق (2) ، فإن انقسام البلاد بين ملوك الطوائف — وإن أضر بها سياسيا — أفادها من ناحية أخرى فاز دهرت فيها فنون المعرفة وضروب الحضارة (3) بما كان بين أولئك الملوك من تنافس في الشهرة والمجد جعل كلًا منهم يحرص على أن يمحض بيلائه أنبغ رجال الأدب والعلم . ولم يقتصر ازدهار قرطبة على العلم والأدب والفن إذ عرفت رفاهية اقتصادية عظيمة ، فقد امتدت علاقاتها التجارية إلى شمال افريقيا ، وتجاوزت ذلك إلى أواسط القارة حتى السودان . ويتحدث المؤرخون أن مصانع الحرير بهذه المدينة كانت تستخدم ثلاثين ومائة ألف عامل (4) .

والآن بعد أن تبينا المكانة الرفيعة التي تبوأها ابن رشد على عرش الفكر ، وعرفنا البيئة التي ساعدت على تكوينه وبروزه ، سنتبين ما كان لهذا الرجل العظيم من أثر ومن آثار ، فنتناول بالبحث كتبه وتلاميذه ، وما عسى أن يكون له من نفوذ على مسار المعرفة بعد أن أفل نجمه .

(1) المرجع السابق ، ص 122 .

(2) المرجع السابق ، ص 120 .

(3) حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام ، ج 4 ص 542 .

(4) الحضارة العربية ، ص 119 .

مؤلفاته

اختلف الكاتبون عن ابن رشد وآثاره في عدد تأليفه ، فذكر ابن أبي اصيبيعة أنها خمسون كتاباً (1) ، وذكر غيره أنها بلغت الستين أو تجاوزتها (2) ، ويحددها الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان بشمانية وسبعين كتاباً (3) . وقد حاول بعض الباحثين أن يضع فهارس مضمونة لهذه الكتب ، نخص بالذكر منهم زينان في كتابه عن ابن رشد ، وبروكمان في الجزء الأول من كتابه عن الأدب العربي . الواقع أن المحاولة كانت من طرف المؤلفين المسلمين ، خاصة الذهبي في تأليفه عن سيرة ابن رشد ، وابن أبي اصيبيعة في كتابه عيون الأنباء (4) . كما نجد قائمة لبعض كتبه في كل من دائرة المعارف الإسلامية (5) ودائرة المعارف للبستانى (6) . ونحو سندَ كر قائمة لأهم كتبه مقسمين إليها أقساماً ثلاثة هي : التأليف ، التلخيص ، الشروح . وقد اخترنا هذا التقسيم لأنه يلقي

(1) عيون الأنباء ، ص 533 ، بيروت ، 1965 .

(2) ابن مخلوف : شجرة النور الزكية في ملقات المالكية ، ص 147 .

(3) ابن رشد والرشدية ، ص 70 .

(4) محمد عاطف العراقي : مقال بعنوان « تفسير ما بعد العبيعة لابن رشد » ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الثامن ، العدد الثالث .

(5) ج 1 ، ص 288 وما يليها .

(6) المجلد الأول ، ص 489 و 490 ، الطبعة الجديدة ، طهران .

نظرة شاملة على هذه المؤلفات ، ويحدد بوضوح المجال الذي بذل فيه الرجل جهوده للبحث والتصنيف عموما .

فأهم كتبه المؤلفة هي :

1) **كتاب الكليات** : وهو أبرز تأليف له في الطب . كان معتمدا في الدراسات الطبية بجامعات أوروبا أثناء القرون الوسطى ، يزيد أنه لم يبلغ المكانة التي بلغها كتاب — القانون في الطب — لابن سينا . ويوجد كتاب الكليات مخطوطا بغرنطة ، كما توجد نسخة منه بباريس (1) ، وقد نشره مصورة معهدا فرانسكي بمقدمة واسعة عن حياة ابن رشد وأثاره وآرائه بقلم الفريد البستانى ، وكان طبعه سنة 1939 (2) .

2) **كتاب تهافت التهافت** : وهو رد على كتاب تهافت الفلسفه للغزالى ، طبع بمصر وغيرها . على أن أهمطبعات هي التي قام بها بويع اليسوعي في سبعمائة صفحة بيروت سنة 1930 (3) .

3) **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** : كان أول من طبع هذا الكتاب هو المستشرق الألماني — مولر — بمونيخ تجت رعاية المجمع العلمي ، وذلك سنة 1895 ، ثم طبع بمصر سنة 1913 ، وكان مولر قد استعار مخطوط الكتاب من مكتبة الاسكوريال باسبانيا (4) . أما موضوعه فيندرج في علم الكلام (5)

(1) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 188 .

(2) أسعد يوسف داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ص 278 .

(3) المصدر السابق : ج 1 ، ص 278 .

(4) رينان : ابن رشد والرشدية ص 99 .

(5) أسعد يوسف داغر ، المرجع السابق ، نفس الصفحة .

كإطار عام ، ويتجه إلى التوفيق بين الدين والفلسفة . ويقال إن ابن رشد ألفه حوالي سنة 1179 م (1) .

4) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة : وموضوع هذا الكتاب علم الكلام على طريقة ابن رشد التي ترفض براهين المتكلمين وتعتمد الاستدلال الفلسفى الذى يعتقد صاحبه أنه مساير لروح الشريعة . وكان — مولر — هو أول ناشر له أيضا في نفس السنة التي نشر فيها كتاب فصل المقال ، وترجم الكتابين إلى الألمانية (2) . وقد ألفه ابن رشد في نهاية سنة 1179 م . وطبع الكتابان — فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة — معا ، مرتفقين بردود للشيخ محمد عبده ، وذلك في سفر واحد بعنوان (فلسفة ابن رشد) وبعنابة فرح أنطون (3) .

5) بداية المجتهد ونهاية المقتضى . وهو كتاب في الفقه ، جمع فيه آراء المذاهب حول أهم المسائل الفقهية ، ولم ينتصر لمذهب على آخر ، وإنما رجح ما ينحو منها منحى النظر . طبع مرارا في مجلدين ، وكانت طبعته الأولى في فاس سنة 1327 هـ ، ثم تلتها طبعة في الأستانة سنة 1333 هـ ، وثالثة في مصر سنة 1339 هـ (4) . وقيل عن هذا الكتاب أن ابن رشد أبجاد فيه وأفاد (5) .

6) وله كتابان آخران : أحدهما هو مختصر المستصفى في الأصول للغزالى (6) . والآخر في العربية سماه — الضروري — (7) .

(1) أسعد يوسف داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ص 278 .

(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة والجزء .

(3) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(4) المرجع السابق : وانظر أيضا دائرة المعارف الإسلامية ج 1 ، ص 288 .

(5) ابن مخلوف . شجرة النور الزكية ص 147 .

(6) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 270 .

(7) ابن فرحون : الدياج المذهب ص 284 ، مصر ، 1351 هـ .

هذه أهم كتبه الكبيرة التي من ابتداعه. وهناك كتب أخرى تشبه الرسائل ، أهمها كتاب الرد على ابن سينا ، وكتاب في الرد على الفارابي ، وكتاب فيما خالق فيه الفارابي أرسسطو ، وكتاب في المنطق سماه — الضروري في المنطق — وهو باللغة العربية . ومكتوب بأحرف عبرية (1) ، ورسالة التوحيد والفلسفة ، طبعها مولر كذلك سنة 1875 م في الثنتين وعشرين ومائة صفحة (2) .

أما تلخيصه لكتب أرسسطو وغيرها فكثيرة ، تكاد تكون مستوعية لما ترجم العرب من كتب اليونان ، وأهم هذه التلخيص :

1) تلخيص كتاب الجمهورية لأفلاطون ، وسماه (جواجم سياسة أفلاطون) ، وقد قرجم إلى العبرية واللاتينية .

2) تلخيص كتاب المنطق لأرسسطو ، نشره الأب — بويع — بعنوان : كتاب المقولات .

3) تلخيص كتاب البرهان لأرسسطو ، وضعه بإشبيلية سنة 1170 . (3)

4) تلخيص كتاب السماع الطبيعي ، وضعه في إشبيلية أيضا ، وفي السنة نفسها .

5) تلخيص كتب : السماء والعالم ، العقل والمعقول ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، الخطابة والشعر ، ما بعد الطبيعة ، الأخلاق لنيقو ماخوس ، النفس .

(1) أسعد يوسف داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ، ص 278 .

(2) سعيد زائد : تهافت التهافت لابن رشد ، مقال بمجلة تراث الإنسانية ، المجلد السابع ، العدد الثالث .

(3) مجلة تراث الإنسانية ، مجلد 7 ، عدد 3 .

هذه الكتب كلها لأرسطو ماعدا كتاب الأخلاق ، وقد لخصها بأمسكناة متعددة بين سنة 1174 م ، وسنة 1181 م (1) .

6) تلخيص كتاب الإلهيات لنيقولاوس الدمشقي .

7) تلخيص كتاب الإلهيات لبطليموس .

8) تلخيص كتاب الماجستي في الفلك ، وهو موجود بالعبرية .

9) تلخيص كتب : القوى الطبيعية ، العلل والأمراض ، الحمىات ، المزاج ، المقالات الخمس في الأدوية المفردة ، وكلها من تأليف جاليونس في الطب (2) .

الصنف الثالث من كتبه هو شرحه لأرسطو وغيره ، وأهم هذه الشروح :

1) شرح كتاب البرهان لأرسطو .

2) شرح كتاب النفس لأرسطو

3) شرح كتاب السماء والعالم لأرسطو .

4) شرح كتاب السمع الطبيعي لأرسطو .

5) شرح كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، حققه الأب بوبيج ونشره في ثلاثة مجلدات ، طبع بيروت سنة 1939 .

6) شرح جوامع الطبيعيات والإلهيات لأرسطو .

(1) المرجع السابق ، نفس المجلد والمدد .

(2) المرجع السابق ، نفس المجلد والمدد .

- 7) شرح مقالة في العقل للإسكندر الأفروديسي .
- 8) شرح أرجوزة في الطب لابن سينا .
- 9) شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان لابن باجنة .
- 10) شرح عقيدة المهدى ، ويعنى به ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين .

وقد وضع هذه الشروح كلها بين سنة 1169 م وسنة 1186 م (1) .

وشرح ابن رشد كل كتاب من كتب أرسسطو التي ذكرناها شرحاً ثلاثة : أصغر ، وأوسط ، وأكبر . وهدفه من ذلك تعليمي ، وهو التدرج بالقارئ أو المدارس من السهل إلى الصعب ، ومن البسيط إلى المركب ، وهي طريقة درجة عليها منهج التعليم عند المسلمين (2) ، كما أنها الطريقة الحديثة في الجامعات والمعاهد اليوم . ولعله عمد إلى هذا المنهج في الشرح تلبيةً لرغبة الأمير الموصلي أبي يعقوب يوسف في تبسيط كتب الفلسفة (3) . إضافة إلى أن ابن طفيل اقترح عليه ذلك كما سبق أن ذكرنا . كما قد يكون الباعث عليه إعجاب صاحبنا بأرسسطو وشغفه به ، مما جعله يوجه أكثر جهوده العقلية إليه ، وإن هو مزج هذه الشروح ببعض تعاليم الأفلاطونية الحديثة (4) مثل العلاقة بين العقل الفعال والعقل المنفعل ، وبين الله والروح الأزلي ، وبين النفس الكلية والنفس الجزئية ،

(1) اعتمدت في إيراد هذه القائمة وقائمة التلاخيص على المقال القيم الذي كتبه سعيد زائد بعنوان « تهافت التهافت لابن رشد » بمجلة تراث الإنسانية الصادرة بمصر ، مارس 1964 ، المجلد السابع .

(2) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 287 .

(3) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ، ص 196 ، ط 3 . بيروت ، 1961 .

(4) أسعد داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ، ص 277 .

وما إلى ذلك من هذه القضايا التي يوغل ابن رشد في تحليلها والعكوف عليها (1) .

وأسلوبه يختلف باختلاف هذه الشروح الثلاثة : ففي الشرح الأصغر يدمج النص الأصلي بكلامه وتقديره . ويمنح نفسه الحرية المطلقة في التصرف ، فيضيف إلى النص ، أو يحذف منه ، أو يكمله ، أو يفصل المجمل فيه ، حتى إنه ليبدو كأنه من تأليفه (2) . فإذا انتهى إلى الشرح الأوسط سلك فيه مسلكاً قريباً من مسلكه في الشرح الأصغر ، فيدمج النص بالشرح ، ولا يورد النص بأكمله وإنما يذكر العبارات الأولى منه ثم يأخذ في الشرح دون أن تستطيع تمييز هذا من ذاك (3) .

أما الأسلوب الذي اتبعه في الشرح الأكبر فشبيه بأسلوب المفسرين للقرآن الكريم ، إذ يورد الفقرة التي يريد شرحها ، كاملاً ، ثم يأخذ في تحليلها جزءاً جزءاً ، فاصلاً بين النص الأصلي وبين الشرح بقوله : قال (4) ...

ويقسم كل كتاب يشرحه إلى مباحث ، ثم يقسم المباحث إلى فصول ، والفصل إلى مطالب (5) . ويتميز هذا الشرح بالتحليل والنقد والمقارنة الدقيقة (6) ، مما جعل دانتي يطلق على ابن رشد

(1) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(2) رينان : ابن رشد والرشدية ص 75 .

(3) المرجع السابق ص 74 .

(4) رينان : ابن رشد والرشدية ص 74 .

(5) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(6) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 2 ص 544 .

في الكوميديا الإلهية لقب - الشارح الأكبر - ، ومنه أخذه الفلاسفة الغربيون (1) .

وكان ابن رشد يجد جدلا لا مثيل له في الحصول على كتب أرسطو (2) ، والحق أن شروحة هذه هي التي علا بها كعبه ، وهي التي فتحت لأروبا وللعالم مغاليق الفلسفة اليونانية (3) ، وبها اشتهر ، وكان اشتهره بشروحة في زمن مبكر يعود إلى سنة 1230 م ، وهي السنة التي تمسك فيها ميخائيل الاسكتلندي من ترجمة شروح ابن رشد لأرسطو إلى اللغة اللاتينية (4) .

وإذا عدنا إلى مؤلفاته الأخرى غير الشروح فإننا نلمس القضايا الفكرية التي شغلت باله وما كان يوليها من اهتمام ، وأولها على الإطلاق محاولة عقلنة الدين ، أو مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة (5) . ففي إطار هذه المشكلة اتجهت جهوده إلى مناقشة المتكلمين ، والرد على الغزالي ، والهجوم على الفقهاء ، والترويج للفلسفة اليونانية . وكتبه كلها تظهر « وهبة جبار » ، وقدرة نادرة على التحليل والنقد ، وقوه الحججة (6) ، ومع ذلك فقد كان الرجل يتأنى من كثرة شواغله وأسفاره التي حرمته من التفرغ الكامل للشرح والتأليف (7) ، وذلك بسبب المهمات التي كان يوكلها إليه أبو يعقوب يوسف ، وعبر عن شواغله فقال : « إني كنت

(1) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(2) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(3) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ، ص 196 .

(4) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(5) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 196 .

(6) أسعد داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ، ص 278 .

(7) رينان : ابن رشد ص 37 .

كرجل يضعه حرير فينقد نفسه ، آخذا معه ألزم الأشياء فقط (1) » ، كنایة عن أنه كان معجلا في تأليفه ، وأنه اقتصر على الضروري من القضايا واكتفى باختصار الكتابة فيها . لكن الأسف يغمرنا حين نذكر أن أكثر مؤلفاته ضاعت ، وبعضاها فقدت أصوله العربية وبقيت ترجمات عبرية أو لاتينية ، (2) ولا يوجد من كتبه بنصها العربي إلا ما يلي :

(1) تهافت التهافت ، وقد سبق الكلام على وصفه ، وطبعه :

(2) شرحه الأوسط على كتابي الشعر والخطابة ، نشره المستشرق لازينيو .

(3) رسالة في المنطق ملحقة بشرحه على الكتابين المذكورين آنفا :

(4) شرحه الثلاثة ، الأكبر والأوسط والتلخيص : الطبيعيات ، والسماء ، والنفس ، وما بعد الطبيعة . ولا يوجد من شرحه الأخرى إلا الشرح الأوسط أو التلخيص ، ومن الشرح ما ضاع أصلا كشرح كتاب الحيوان (3) .

(5) الشرح الأصغر لكتاب الكون والفساد ، وكتاب الآثار العلوية ، وبعض مسائل فيما بعد الطبيعة (4) . كما يوجد الشرح الكبير على كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (5) ، وتعليق على بعض قطع من شرح الإسكندر الأفروديسي على كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو :

(1) آخر الجزء الأول من كتاب مختصر المسطوي ، نقله رينان ، المرجع السابق ، ص 37 .

(2) الزيارات : تاريخ الأدب العربي ، ص 392 .

(3) رينان : ابن رشد ص 76 .

(4) توجد هذه الشروح بمدريد .

(5) يوجد هذا الشرح بليون .

6) كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

7) كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .
والكتابان ينشران عادة بعنوان — فلسفة ابن رشد — .

8) مختصر في المنطق .

9) الشرح الأوسط : الكون والفساد، والآثار العلوية، والنفس .

10) شروحه للطبيعيات الصغرى .

وهذه الثلاثة الأخيرة المشار إليها بالأرقام 8 . 9 . 10 ، كتبت نصوصها العربية بأحرف عبرية (1) .

وتعود أسباب ضياع الأصول العربية لكتب ابن رشد إلى عوامل عدّة ، منها مقتفلقها المالكية بالغرب والأندلس للفلسفة (2) ، فلم ينتفع من كتبه على نطاق واسع إلا اليهود ، ومن بعدهم اللاتينيون . ومن أسباب الضياع حرق معظم مؤلفاته الفلسفية في النكبة التي حلت به ، ثم حرق الكتب العربية بعد ذلك على يد الإسبان ، وقد بلغ ما أحرق بساحات غرناطة وحدها ثمانين ألف كتاب ، وأحرق نصف ما اشتملت عليه مكتبة الأسكوريال ، وكان ذلك كمله سنة 1671 م (3) ، ولذلك يجد الباحثون في فلسفة ابن رشد وآثاره عُسراً شديداً في انجاز دراساتهم لضياع أكثر مؤلفاته (4) ووجود ما بقي منها مبعثراً بمكتبات إسبانيا ، وباريس : ولندن ، وليدن ، وغيرها (5) ،

(1) دائرة المعارف الإسلامية : ج 1 ص 187 . ط دار الشعب ، القاهرة ، 1969 .

(2) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ج 1 ، ص 360 .

(3) رينان : ابن رشد ص 94 .

(4) العدد الثالث من مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الثامن ، 1964 .

(5) سبيح الزين ، ابن رشد ص 12 .

ومنها ما هو غير موجود إلا في ترجمات عبرية ولا تبينية (1) ،
بل إن بعض كتبه بقى نصها العربي بمحروف عبرية (2) :

وسبب ترجمة كتب ابن رشد إلى العبرية هو أنه لما هاجر اليهود إلى جنوب فرنسا ، حيث ظهرت مراكز تجارية مزدهرة ،
باتت اللغة العربية ضعيفة الانتشار بينهم بعد أن كانت لغتهم العلمية ،
واليومية ، فأقبل اليهود منهم على نقل كتب الفلسفة العربية إلى
العبرية ، واهتموا بابن رشد أكثر من سواه ، بل لأنهم ذهبوا أحياناً
إلى نقل النصوص العربية بمحروف عبرية كما قدمنا (3) ، ولقد
عاشت هذه الترجمات ، ول إليها يرجع الفضل فيما كتب الغربيون
عن ابن رشد (4) ، إذ كانت تلك الترجمات هي المتوفرة لديهم أكثر
من الكتب العربية التي كانت نادرة (5) .

أخذ اليهود في ترجمة كتب ابن رشد بداية من القرن الثالث عشر (6) ، واستمرروا في ذلك طوال القرنين الثالث عشر والرابع عشر . ومن أشهر الترجمة اليهود لكتاب ابن رشد يعقوب الأنطولي (ت 1232 م) ، وهو من مدينة فابولي بإيطاليا ، وموسى بن تيبيون (ت 1260) ، من مدينة لونيل بجنوب فرنسا ومن أسرة تيبيون الأندلسية التي نبغ منها عدد من فلاسفة اليهود ، وقد هاجرت هذه الأسرة من الأندلس وأقامت بجنوب فرنسا ، وشموئيل بن تيبيون الذي ترجم كتاب « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون من العربية

(1) دائرة المعارف البستانى ، المجلد الأول ، ص 490 ، طبع طهران .

(2) كوربان : المرجع المذكور ص 361 .

(3) رينان : ابن رشد ، ص 196 .

(4) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 360 .

(5) سميح الزين : ابن رشد ، ص 12 .

(6) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 291 .

إلى العبرية . وقد كان لهذا الكتاب ، الذي يُعدّ فيه ابن ميمون مردداً لنظريات ابن رشد في الدين والفلسفة ، الأثر العميق في الحياة العقلية لليهود (1) وفي ما ظهر عندهم من فلاسفة كبار أمثال الفيلسوف الهندي اليهودي أسيينوزا . ومن الترجمة أيضاً يهودا بن سليمان كوهين (ت 1247 م) ، وهو من مدينة طليطلة (2) ، غير أن أعظم هؤلاء الترجمة جميرا هو ليفي بن جرشون الذي كان أشهر فلاسفة اليهود أثناء القرن الرابع عشر ، وشغف بابن رشد شغفاً شديداً فشرح مؤلفاته ، بل شرح شروحه لأرسطو ، وسلك نفس السبيل الذي سلكه ابن رشد مع أرسطو ، وبذلك قام ابن رشد لدى اليهود مقام أرسطو لدى العرب (3) بواسطة ابن جرشون .

أما ترجمة كتبه إلى اللاتينية فتعود إلى القرن الثالث عشر أيضاً ، وكان من السباقين إلى ذلك ميخائيل سكوت – وكان منجماً بيلات الامبراطور فريديريك الثاني (4) – فباشر هذه الترجمة بين سنتي 1228 م – 1235 م (5) وهو مقيم في بالرمو .

ونشطت الترجمة إلى اللاتينية إبان القرن الخامس عشر حين توفرت للمسيحيين النصوص العبرية التي اكتملت على يد ابن جرشون في القرن الرابع عشر كما قدمنا . وكان أبرز الترجمة اللاتينيين مونتيسيو الطروشى ، وابراهام دو بالمز ، وجيوفاني

(1) المرجع السابق .

(2) المرجع السابق .

(3) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 291 . والنظر أيضاً رينان في كتابه : ابن رشد ، ص 204 .

(4) هنري كوريان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج 1 ص 361 .

(5) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

فرنشيسكو (1) ، واستمرت ترجمة كتب ابن رشد من العبرية إلى اللاتينية حتى منتصف القرن السادس عشر ، وبالتحديد إلى سنة 1553 م حيث قام يونتاس بأفضل ترجمة لها (2) .

ولما شاعت كتب ابن رشد بأروبا تهافت عليها الدارسون والفلسفه ، ونشأت عن ذلك حركة فكرية عميقه سميت عندهم بالرشدية ، ونحن سوف لا نتناول هذا الموضوع بالبحث لأنه يتطلب دراسة مستفيضه ، وستقتصر على النظر في تأثير ابن رشد وما كان له من تلاميذ مباشرين أو بواسطة كتبه .

(1) دائرة المعارف الإسلامية ، ج ١ ، ص 291 .
(2) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

تأثيره ، تلاميذه

ان من يتبع تلاميذ ابن رشد من المسلمين يتبيّن له أنّ أثر الرجل في بني قومه يكاد يكون معادوماً ، فاپن الآثار يذكر أنّ من أبرز تلاميذه أبا محفوظ بن حوط الله ، وأبا الحسن بن سهل ، وأبا الربيع بن سالم ، وأبا بكر بن جهور ، وأبا القاسم بن الطيسان (1) : وكان من تلاميذه في الطب والفقه ابنه القاضي أحمد المتوفى سنة 622 هـ (2) الذي عمل طبيباً في بلاط الناصر المودي ، وقد سبق الحديث عنه وترجم له ابن أبي أصيبيعة في عيون الأنباء فأثنى عليه . ويبدو أنّ تلاميذ ابن رشد في الفلسفة كانوا قليلاً ، فلم يُذكَر منهم إلا بُنُدُود اليهودي (3) . أمّا أبو الحسن بن سهل ، وابن حوط الله ، وأبا بكر بن جهور ، فقد تناولوا له في الحديث (4).

والواقع أنّه لم يشتهر من هؤلاء التلاميذ أحد ، مما يدلّ على انعدام تأثير ابن رشد في بيئته الإسلامية ، كما أنّ كتبه لم تخرج كلّها من الأندلس ، ولم تجد رواجاً كبيراً بالشرق ، فقلّ تداولها بين المسلمين ، ولم تجد من يُقبل على قراءتها ودرسها غير

(1) التكملة ، ج 1 ص 270 ، ط 1 ، مدرية ، 1886 م .

(2) ابن مخاوف : شجرة النور الزكية ، ص 147 .

(3) دينان : ابن رشد والرشدية ، ص 55 .

(4) ابن فرحون : الدبياج المذهب ، ص 285 ، ط 1 ، مصر ، 1351 هـ .

اليهود (1) الذين فتنوا به حتى انهم سموه روح أرسطو وعقله (2) ، وبات شروره الكبرى لارسطو أساس الفلسفة اليهودية .

ويرجع افتتان اليهود بابن رشد إلى زمن مبكر حتى انهم كانوا يحتجون بأقواله وهو ما يزال على قيد الحياة ، وكان من أشدهم شغفا به وعنتاية ، موسى بن ميمون الذي صرخ في مقدمة كتابه « مورى نبوخيم » (دلالة الخائرين) أنه تلميذ لابن رشد (3) . وبemosى بن ميمون انتقلت الفلسفة الإسلامية إلى اليهود واستمرت فيهم . ذلك أن ابن ميمون لم يكتف بالتأثر شخصيا بفلسفة ابن رشد بل ذهب يروج لها بينبني قومه (4) ، وسار مسار أستاذه خطوة خطوة فهاجم اللاهوتيين في ملته (نظراء المتكلمين عند المسلمين) ، واتهمهم بالقصور في إثبات العقيدة ، وعاب منها جههم . كما سعى إلى التوفيق بين اليهودية والفلسفة مغلبا جانب العقل وثابعا فعل أستاذه تماما (5) ، وبذلك انتقلت المشائية الرشدية إلى الثقافة اليهودية حتى قيل : إن اليهود الذين قرءوا أو تلقوا لابن ميمون لم يبق منهم من لم تقدسه فلسفة العرب ولم تفته عن دينه (6) .

ومن فلاسفة اليهود الذين سلكوا في عداد أبرز تلاميذ ابن رشد عن طريق كتبه ومذهبة ، يوسف بن يهودا الذي كان تلميذا لابن ميمون أيضا ، وقد أرسل ابن يهودا إلى ابن ميمون

(1) رينان : المرجع السابق ، ص 56 .

(2) المرجع السابق ، ص 195 .

(3) رينان : ابن رشد ص 188 .

(4) المرجع السابق ، ص 189 .

(5) المرجع السابق ، ص 189 .

(6) المرجع السابق ص 193 .

رسالة طريفة في أسلوبها الرمزي يتبئه أنه تمكّن من الفلسفة بواسطة كتبه وكتب ابن رشد يقول فيها :

« ... وجدتُ ابنتك الفاتنة أمامي ، فراقتني فخطبتها وفق الشريعة التي أنعم بها في سينا (1) ، وقد تزوجتها بثلاثة أشياء هي أني أعطيتها صداقتي صداقاً لها ، وكتبت حبّي لها عَقْداً ، وعانقتها معاشرة شاب لعذراء ولم أستعمل العنف (2) ، فمهنحتني حبّها (3) ، وربطت روحها بروحي ، وشهد على ذلك شاهدان معروفاً ملبياً مما أنت وابن رشد » (4) .

و جاء بعد ابن ميمون وابن يهودا مَنْ تجاوزهما هِيَاماً بابن رشد ، ونعني به ليفي بن جرشون الذي قدمنا ذكره عند الحديث عن ترجمة كتب ابن رشد إلى العبرية وقلنا إنه كان بالنسبة إلى ابن رشد يصاهي ما كان عليه هذا بالنسبة إلى أرسطو (5) ، واتخذ المشائخة العربية الخالصية مذهبًا له . وكان يقول بما يقول به ابن رشد من قدم العالم ، واستحالة بعث الأجساد ، ويخضع الديانة اليهودية لفلسفة المشائخ (6) كما أخضع ابن رشد الإسلام — أو حاول ذلك على الأقل — لفلسفة أرسطو أبي المشائخ إطلاقاً .

ومن ابن ميمون وليفي بن جرشون ويُوسف بن يهودا وغيرهم تحدّرت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا المسيحية ، فكانوا أساتذة للقديس توما الأكويني ، والقديس ألبرت ، ونشأت عن ذلك

(1) يشير إلى مذهب ابن ميمون في التوفيق بين الدين والفلسفة ، تبعاً لابن رشد وفلاسفة المسلمين عامة .

(2) يعني أنه كان ي الفلسف بهدوء ، ويدرس الفلسفة بأناة ومهل .

(3) انقادت لي وسهلت علي مفاليقها .

(4) منك : « لمحّة من سيرة يوسف بن يهودا » نقله رينان ص 191 .

(5) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 291 .

(6) رينان : ابن رشد ، ص 204 .

حركة عقلية شديدة النشاط بين اللاهوتيين المسيحيين ، محورها القضايا الغيبية التي أثارها ابن رشد ، واستمر الصراع الفكري مدة قرن كامل (1) غير مقتصر على الدين وحده بل امتد إلى ميادين ثقافية أخرى (2) ، ثم احتد وتركز حول القضايا العقائدية ، مما جعل الكنائس تتضارب فيتمسك بعضها بآراء ابن رشد ، ويلعن بعضها معتقد هذه الآراء ، وبلغ الأمر بذلة من أتباع الكنائس إلى الاستعانة بالسلطنة ، وانتشر اللهيب فلم تسلم منه حتى المعاهد العلمية ، فأصدرت جامعة باريس قرارا بإبطال تدريس كتب ابن رشد (3) ، وتبعتها معاهد أخرى ب مختلف أنحاء أوروبا ، لكن لم تثبت الكففة أن رجحها لفائدة أنصار ابن رشد ، فلم تعد الكنائس والجامعات تضمهن أتباعه وترهينهم بالزندقة والإلحاد ، ولم تكتف جامعة باريس بالتراجع ، فقررت في برامجهما دراسة أرسطو بشرح ابن رشد (4) ، ونشأ عن ذلك ما سُمي « الرشدية » وهي الحركة الفلسفية التي عظم شأنها خلال القرن السادس عشر بـ أوروبا ، ولا سيما بشمال إيطاليا (5) ، وهذا ما يفسر النهضة الفكرية والعلمية الحديثة التي انتلت من هناك ، ولا يبالغ اذا قلنا : إن أوروبا تلمنت لابن رشد (6) . ومن أراد أن يبحث عن تأثيره فلن يجد في الأوساط العلمية الإسلامية (7) بل في اليهود

(1) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص 193 .

(2) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة محمد يوسف موسى ، ص 185 .

(3) دائرة المعارف للبستاني ، المجلد الأول ، ص 490 .

(4) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ، ص 547 .

(5) المرجع السابق .

(6) ابراهيم مذكر ، في الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ، ص 173 .

(7) رينان : ابن رشد والرشدية ص 57 .

الذين تبنوا فلسفته حرفيًا ونقلوها إلى أوروپا فخاضت فيها وابتدعت منها « الرشدية ». ومن « الرشدية » استمد ديكارت واسبينوزا أهم آرائهم حول الدين والفلسفة . (1)

قد يكارت يقول إن المعتقدات الدينية لا يدخلها الشك المنهجي ، بل يجب التسليم بها دون عرضها على العقل . وهذا عين ما أعلنه ابن رشد في بعض أقواله مصريًا بأن الدين قائم على الغيب ، وأنه ينبغي التسليم في شأن الغيب بما جاء به الوحي (2) .

أما اسبينوزا فيعلن في كتابه « اللاهوت والسياسة » أن الوحي لم يأت لتعليم الناس علما وإنما جاء بهدف إصلاحهم ، والذالك أخذهم بالطاعة ووجههم إلى العمل ، لأن سعادتهم تتحقق بذلك (3) . وهو نفس ما قاله ابن رشد في تهافت التهافت ، ومناهج الأدلة ، وفصل المقال ، وحاصله : أن الدين الموصى به هو وحده الذي يصلح العامة لأنهم لا يدركون الفضيلة بالفلسفة بل عن طريق الأوامر والنواهي ، أى بالطاعة (4) . وما تزال « الرشدية » قائمة إلى اليوم فيما يسمى بالمدرسة الإكوينية الجديدة (5) :

لقد فُتن الأوروبيون حقًا بابن رشد واعتبروه علماً مبدعاً قد تفوق على كل من سبقه . فظل مسيطرًا على الفكر الغربي طيلة أربعة قرون (6) ، وبرز اسمه في كل معركة خاضها الفكر

(1) ابراهيم مذكر : في الفلسفة الاسلامية ، ج 2 ، ص 172 .

(2) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ج 4 ، ص 545 .

(3) ذيور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص 289 .

(4) تهافت التهافت لابن رشد : المقدمة ، للمحقق سليمان دنيا ، ج 1 ص 16 . ط 2 . القاهرة 1969 .

(5) محمود قاسم : مقال عن ابن رشد بمجلة تراث الإنسانية ، العدد الثاني ، 1965 .

(6) رينان : ابن رشد والرشدية ص 53 .

الإنساني بأوروبا (1) . وكان أكبر الفلسفه واللاهوتيين ينسبون أنفسهم إليه ، خاصة منهم رواد النهضة الحديثة (2) الذين كانوا يفخرون بذلك ويتساءلون بالرشديين اللاتينيين (3) .

هذا الرجل الذي عرفت الأمم الأخرى نبوغ اتجاهه الفكري وعقريه منهجه ، جهلهُ المسلمون أو استهانوا به . ويعبر الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان عن ذلك بهذه الفقرة الكتبية فيقول : « إن ابن رشد الذي كانت له سلسلة طويلة من التلاميذ لدى اليهود والنصارى مدة أربعة قرون ، وبرز اسمه مرات في غسارة الذهن الإنساني ، لم تؤسس له مدرسة عند مواطنه وتجوهل تماماً من قبل أبناء دينه ، وهو أشهر العرب في نظر اللاتينيين » (4) .

أما سبب ذلك فيعود إلى آراء الغزالى التي انتشرت بين الفقهاء والمتكلمين ، وحتى العامة ، ضد الفلسفه والعلوم العقلية عامة في القرن الخامس للهجرة (5) ، فكانت نتيجة ذلك في الوسط الإسلامي أن انتصرت آراء الغزالى التي ضمنها كتابه تهافت الفلسفه على آراء ابن رشد في تهافت التهافت (6) . أما فلاسفه الغرب فكان التأثر عندهم عسكرياً ، فأعجبو بما حواه تهافت التهافت من نظريات ونشأ عندهم ذلك التصور العقلي للكون الذي يدعوا إلى توحيد النظرة بين الإيمان والعلم والعقل ، وهو التصور الذي تقوم عليه

(1) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(2) محمود قاسم ، المرجع السابق .

(3) يوسف كرم : تاريخ الفلسفه الحديثة ص 14 ، ط 1 ، مصر ، 1949 .

(4) ابن رشد والرشدية ص 53 .

(5) حسن حنفي : مقال يعنوان - تراثنا الفلسفى - مجلة الفصول ، العدد الأول ، أكتوبر 1980 .

(6) المرجع السابق ص 129 .

فلسفة ابن رشد (1) . هكذا خسرنا منهاجاً أبتدعه فاستفاد منه غيرنا ، وهو منهج سارت عليه الفلسفة الإسلامية عامة ، وأوغلت فيه فلسفة ابن رشد بوجهه خاص ، وقد استبطنه المسلمون من روح الإسلام التي تنسى بشمول الرؤية إلى الكون ، ذلك الشمول الذي ينبع من عقيدة التوحيد ، فصانع الكون واحد ، وعنه صدر وإليه يعود ، وهو منزل الوحي ، وخالق العقل .

أجل ، ضاعت منا هذه النظرة الموضوعية التي دعانا إليها القرآن الكريم ، وشاعت فيها البدع ، وسيطر الوهم على العقل (2) ، فتركنا الأسباب ، وعشنا حياة تركض وراء الكرامات والمعجزات (3) ، وحتى الأشعرية التي نحت منحي عقلياً في أول عهدها فإنها ما لبثت أن خضعت للتيارات التي تحارب العقل وتشمسك بالصيفة ، والتي بلغت أوجها في عهود المماليك والأتراء ، تلك العهود التي دُفن فيها العقل ، ورأت الاعتقادية (4) .

والغريب أن الغزالي منح نفسه حرية البحث العقلي ول肯ه حارب العقل في جميع اتجاهاته ، وسد على المسلمين منافذه ، فهاجم الفلسفه وحكم بفساد الفلسفه ومناهجها ، وحارب العلم التجريبي بلanskar السببية ، ثم حارب الاجتهاد في العلوم الشرعية بغلق يابه ، وذلك بتأليفه كتاب — الوجيز — الذي قرر فيه الفقه وحججه : كما دعا صراحة إلى الوقف عند التقليد ، وقد تنبه

(1) المرجع السابق ، ص 128 .

(2) أبو الحسن الندوی : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ص 151 ، ط 10 ، الكويت 1977 .

(3) ذكي نجيب محمود : المقبول واللامقبول في تراثنا الفكري ، ص 429 .

(4) حسن سعفان : مجلة الفصول ، أكتوبر 1980 .

ابن رشد الى أخطار هذه الدعوة على العقل ، فألف كتاب — تهافت التهافت — للرد عليه ، وكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتضى ليفسح المجال للاجتهد العقلى مناهضا بذلك اتجاه الغزالي في الوجيز (1) وتهدف كتب ابن رشد الثلاثة : فصل المقال ، والكشف عن مناهج الأدلة ، وبداية المجتهد ، إلى التوفيق بين الدين والعقل من ناحية — وهو ما أراد الغزالي أن يبرهن على عكسه — ، وإلى تأسيس منهج عقلى في النظر إلى العلوم الشرعية وفي طرق الاستنباط ، سواء بالنسبة إلى العقائد التي تسمى عند الفقهاء الفقه الأكبر ، أو الأحكام الشرعية التي يطلقون عليها الفقه الأصغر .

فابن رشد يعد فقيها بهذا الاعتبار المنهجى ، لا بمقاييس الفقهاء الذين يشتغلون في الفقه أن يختص بمذهب في الفروع الفقهية أو يكون مجتهدا داخله . ونحن سنبحث المنهج الفقهي لابن رشد بالاعتبار الذي ذكرناه ، وفي قسمي الفقه : الأكبر والأصغر ، من خلال كتبه الثلاثة المذكورة .

فما هو المنهج الذي ابتدأه لدراسة الفقه عقيدة وأحكاماً والاجتهد فيه ؟

(1) محمد الفاضل بن عاشور : محاضرة بعنوان — المذاهب الفقهية واطوارها — (مخطوطة) .

الفصل الثالث
منهجُه في الفقه

- فقهُ ابن رشد
- منهجهُ في الفقه الأكبر
- منهجهُ في فقه الفروع
- خاتمه

فقه ابن رشد

تمهيد :

ان الذين ترجموا لابن رشد من معاصريه يُثنون عليه كفقيه كما يثنون عليه بوصفه فيلسوفاً وطبيباً . فابن الأبار مثلاً يذكر أن التوحيد والفقه كانا من العلوم التي فتح بها ابن رشد حياته في المعرفة والتأليف والتدريس (1) ، وأن مؤلفاته في العلوم الشرعية أعظم من تأليفه في الحكمة والطب والفلك . وبعضهم يجعله في الطبقة الأولى من فقهاء الأندلس ، مثل ابن سعيد المغربي (2) ، والقاضي أبي الحسن النبهاني المالكي الأندلسي الذي يتحدث عنه في كتابه « تاريخ قضاة الأندلس » فيقول : « من القضاة بقرطبة محمد بن أبي القاسم بن رشد ، يُسكنى أبو الوليد ، وهو حفيد أبي الوليد قاضي الجماعة بقرطبة . كان من أهل العلم والتفنن في المعرف ، أخذ الناس عنه واعتمدوا عليه (3) » .

ويتناول ابن فرحون كتابه الشهير في الفقه — بداية المجتهد — فيقول في تقريره : « وله تأليف جليلة الفائدة ، منها كتاب

(1) التكملة ، ج 1 ص 270 .

(2) ابن رشد والرشدية ، ص 33 .

(3) المرجع المذكور ، ص 111 ، نشر ليفي بروفونسال ، ط 1 ، القاهرة ، 1948 .

بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه ، ذكر فيه أسباب المخلاف ، وعلل ووجه ، فأفاد وأمتع به . ولا يعلم في وقته أفعع منه ، ولا أحسن سياقا (1) » .

ورغمًا عن هذه التقارير ظ كلها ، فإن رأيي في ابن رشد أنه فيلسوف أولا وفقيه بعد ذلك ، على عكس الغزالي الذي كانت آراؤه تصدر عن نظرة فقهية محض لا صلة لها بالفلسفة أصلًا .

ولا يغرننا تقلد ابن رشد خطة قاضي قضاة قرطبة في وقت من الأوقات ، كما لا ينبغي أن ننخدع بآراء الدين يذكرهن عنه أنه كان حافظا للفقه مقدمًا على جميع أهل عصره فيه ، عارفا بالفتوى على مذهب مالك ، نافذا في علم الفرائض والأصول (2) . ذلك أننا إذا تركنا هذه الأقوال جانبها وقرأنا شيئا من فقه ابن رشد ، لا نلبيث أن نتبين أن الرجل لا يسعى إلى التوفيق بين الدين والفلسفة — كما يذكر — ولكنه يريد أن يخضع الدين للفلسفة ، وهذا يتضح خاصة من كتابه فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

و قبل أن نتناول فقهه بالبحث والتحليل ، يجدر أن أنبه إلى أنني آخذ الفقه بمعناه الواسع الذي يشمل العقيدة والاحكام ، أو الأصول والفروع . ولست أنا الذي أبتلي هذه النظرة الشاملة للفقه ، فقد جاء بها أبو حنيفة رحمه الله إذ كان يدعو البحث في أصول الدين وفروعه فقهها ، ويطلق عنوان — الفقه الأكبر — على مباحث الاعتقاد ويسمى فقه الفروع بالفقه الأصغر .

(1) الديباج المذهب في أعيان المذهب ، ص 285 ، ط 1 ، مصر ، 1351 هـ .

(2) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 269 ، ط 1 ، مدرية ، 1886 .

على هذا الأساس أتناول فقه ابن رشد، وإذا كان لا بد لكل فقيه جدير بهذه التسمية من نظرة خاصة إلى الفقه تميزه عن سواه، فإني سأبحث المنهج الذي اتبعه ابن رشد في تناول الفقه أصولاً وفروعاً، فأعرض فقهه من ثلاثة جوانب: العقيدة، والأحكام، والطريقة التي يقترحها للنظر في قضايا الدين عامة، وما يطرحه من أصول وقواعد يدعو المجتهدين في الدين إلى اتباعها.

وسأعتمد كتبه الثلاثة: *الكشف عن مناهج الأدلة*، وبداية المجتهد، وفصل المقال، التي خصص كل واحد منها بجانب من تلك الجوانب المذكورة.

فكتاب – *الكشف عن مناهج الأدلة* – يتناول مباحث العقيدة أو الفقه الأكبر.

وكتاب – *بداية المجتهد* – يتناول فقه الفروع.

أما كتاب – *فصل المقال* – الذي يعتبر كتاباً منهجهياً، فيقترح فيه طريقة تعتمد العقل للنظر في الدين عامة: أصولاً وفروعاً، تكون قائمة على ما سماه بالتأويل والقياس العقلي.

وسأتناول كل جانب من هذه الجوانب الثلاثة على الترتيب الذي ذكرته.

منهجه في الفقه الأكبر

إن المراد بالفقه الأكبر هو قضيائيا العقيدة والبحوث التي تدور حولها مما يسميه المتكلمون بعلم الكلام ، وقد قدمنا أن آبا حنيفة عدّ هذا العلم من الفقه وسماه - الفقه الأكبر (1) - وورد أنه ألف فيه ، ولم يؤلف في فقه الفروع أو الفقه الأصغر كما يسميه بل ترك شأنه لتلاميذه الذين اهتموا به وخصوصه بالتأليف وهم أبو يوسف ، وأبو الحسن الشيباني ، وزفر (2) .

لهذا القسم من الفقه خصص ابن رشد كتابه - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - وحاول أن يقيم علم الكلام على منهج جديد عماده البراهين اليقينية المستمدة من النظر الفلسفى والتي يراها ملائمة لما جاء به الوحي ، بل إنه يرى أن البراهين الفلسفية هي عين البراهين التي وردت في القرآن الكريم خاصة ما يتعلق منها بالتدليل على وجود الله تعالى .

ولكن قبل أن يطرح مسائل علم الكلام على مذهبه ، يتناول فرق المتكلمين جمِيعاً فيهاجمها ، ويعدها ضالة ومسؤوله عما أحدثته من تفريق المسلمين إلى مذاهب ونحل ، ويسوق في

(1) محمد أبو زهرة : آبا حنيفة ، ص 186 ، ط 2 ، مصر ، 1977 .

(2) محمد الخضرري : تاريخ التشريع الإسلامي ص 230 ، ط 6 ، مصر ، 1954 .

هذا الاتهام والهجوم جميع المتكلمين ، لا يستثنى منهم أحدا ، ويقسمهم إلى أربعة أقسام : الأشاعرة ، والمعزلة ، والباطنية ، والخشوية الذين هم أهل الظاهر (1) .

فكلهم - في نظره - بعيدون عن روح الشريعة في مناهجهم الكلامية ، قد فرقوا الأمة الإسلامية من حيث يظنون أنهم يدافعون عن الدين ويصونونه ، وكل طائفة منهم تحصر الهدى فيها والضلال في غيرها . وفي ذلك يقول :

« ... فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة ، وأصناف مختلفة ، كل واحد منهم يرى أنه الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مُبتدع ، وإما كافر مُستباح الذمة والمال ، وهذا كله عُدُول عن مقصد الشارع ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة . وأشهر الطوائف في زماننا هذا أربع : الطائفة التي تسمى بالأشعرية ، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنّة ؛ والطائفة التي تسمى بالمعزلة ؛ والطائفة التي تسمى بالباطنية ؛ والطائفة التي تسمى بالخشوية . وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قُصد بالحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مُبتدع . وإذا تؤمّلت جميعها وتؤمّل مقصد الشرع ، ظهر أن جلها أقوايل مُحدثة ، وتأويلات مُبتدعة (2) » .

(1) الكشف عن مناهج الأدلة ، ص 2 .

(2) الكشف عن مناهج الأدلة ص 46 ، ط 2 ، بيروت ، 1979 .

ويشيع تهجمهم على المتكلمين وتحطيمه لطريقتهم في إثبات العقائد من خلال كتاب الكشف عن مناهج الأدلة ، ومن أوله إلى منتهاء . وجملة ما يصفهم به أنهم أهل جدل لا أهل حقيقة ، وأن علمهم بحث في القول لا علم برهان ، ومن ثمة لم تقنع أي طائفة منهم الطوائف الأخرى ، بل إن أهل الطائفة الواحدة لا يقنع بعضهم بعضا فتقسم على نفسها إلى فرق ، ولم يعرف أهل الأرض قوماً فرق بينهم الجدل وتوزعهم شيئاً وأحزاباً مثل هؤلاء الذين يسمون بالمتكلمين (1) . وكل طائفة منهم تزعم أن الجنة لها ، وأن النار لمحالفيها ، وهذا برهان على ضيق عقولهم ، وعلى المبالغة في تقليل شيوخهم ، وعلى أن صدورهم حرج ، فلم يروا في الدين إلا ضيقاً ، ورأوا أن رحمة الله ليست لأحد غيرهم (2) .

ثم يشتد في نقدهم وتحتاج لهجته فيذكر أنهم يتظاهرون بالعلم ، وأضلوا الأمة وأوقعوها في الخلاف والفرقة ، وقد تنبأ بذلك صلى الله عليه وسلم فقال « ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة » . ومع ذلك فإن مشاجراتهم تدور حول قضايا لفظية ، والقضايا اللفظية صارفة عن جوهر المسائل ، مضلة لانظر (3) .

ثم عرج على أهم أدلةهم على وجود الله فتناول منها دليلين بالهدم ، وهما : دليل الجوهر الفرد ، ودليل المسكن والواجب وحاصل دليل الجوهر الفرد كما يذكره المتكلمون : أن الموجودات مؤلفة من أجزاء ، وأن هذه الأجزاء يمكن قسمتها وإعادة القسمة إلى أن يقع الانتهاء إلى الجزء الذي لا يتجزأ وهو

(1) مناهج الأدلة ص 87 .

(2) المصدر السابق ص 46 .

(3) المصدر السابق ص 51 .

– الجوهر الفرد – (1) المترن بالأعراض ، والأعراض حادثة لأنها متغيرة ، وكل متغير حادث ، فالجوهر الفرد حادث . وبما أن العالم مكون من أجسام مركبة من جواهر مفردة فهو حادث (2) . وإن قد ثبت أن العالم حادث ، فلا بد له من محدث ، وهو الله تعالى .

يأخذ ابن رشد هذا الدليل فيفكه إلى مقدمات أساسية يجزئها بدورها لينقضها جزءاً (3) ، ثم يجهز على الدليل بقوله : إن هذا الدليل بعيد عن الشرع والعقل معاً .

أما بعده عن الشرع فلأننا لا نجد له أثراً في كتاب الله تعالى ، ولا نجد أحداً من الأنبياء استدل به وهم الذين دعووا الناس إلى الله وحاجوا المعاذين وردوا عليهم (4) .

وأما بعده عن العقل فيأتي من حيث أن الدين يوجه إليهم لاماً أن يكونوا عامة ، أو خاصة . فاما العامة فلا تفهم منه شيئاً ، ويُعد هذا الدليل فوق مداركها العقلية البسيطة . وأما الخاصة – وهي العلماء وال فلاسفة – فإن هذا الدليل لا يقنعهم لأنهم لا يسلمون بمقدماته للمتكلمين ، من ذلك أنه لا يمكن التسليم بأن اقتران الجوهر الفرد بالعرض يدل على حدوثه . فهذه المقدمة التي يبني عليها المتكلمون دليلاً يقتضي قبولها إلى برهان (5) .

ويقول ابن رشد : إن المتكلمين جاءوا بهذا الدليل من الفلسفة اليونانية ، ولكنهم حرفوه وخرجوا به عن سياقه . فاليونان

(1) الكشف عن مناهج الأدلة ص 50 .

(2) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(3) المصدر السابق ص 50 ، 51 ، 52 ، 54 ، 55 .

(4) المصدر السابق ص 47 ، وصفحات شتى .

(5) الكشف عن مناهج الأدلة ص 56 .

استدلوا به على عكس ما قرر المتكلمون ، فهو عندهم برهان على على عدم وجود الصانع ، وأن الأصل في المخلوقات هو الجوهر الفرد . وفي ذلك ما ترى من بعد عن الشرع (1) .

ثم يتناول ابن رشد الدليل الثاني وهو الممكн والواجب ، وخلاصته : أن الموجودات خلقت على هيئة معينة وطبائع خاصة ، ويمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه من الأوضاع والهيئة بأن تتعكس طبائعها فيصعد الحجر ، وينزل الدخان ، وبما أن الاحتمال ممكн ، فهي مخلوقة لخالق يفعل بها ما يريد ، فيعكس طبائعها ، ويبدل قوانينها .

هنا لا يكتفى ابن رشد بتفنيد الدليل وإسقاطه ، بل يهجم على المتكلمين وأصحابها ليأفهم خطابيـون في أدلةـهم ، وأنـهم يـعالـجـون قضـايا عـوـيـصـةـ بـعـقـلـيـةـ عـامـيـةـ تـبـطـلـ الأـسـبـابـ وـالـمـسـبـاتـ ، وـتـفـسـرـ الـأـمـورـ بـالـأـوـهـامـ . فـهـمـ باـسـتـدـلـالـهـمـ عـلـىـ هـذـاـ النـحـوـ قـدـ أـجـرـمـواـ حـيـثـ جـرـدـواـ الـمـلـقـ مـنـ الـغـاـيـةـ ، وـجـرـدـواـ أـفـعـالـهـ تـعـالـىـ مـنـ الـحـكـمـةـ . ثـمـ إـنـ الشـرـعـ وـرـدـ بـعـكـسـ هـذـاـ الدـلـلـ السـاذـجـ ، فـالـلـهـ تـعـالـىـ يـذـكـرـ أـنـ كـلـ شـيـءـ عـنـهـ بـمـقـدـارـ (2) ، وـبـحـسـبـانـ (3) ، وـأـنـ خـلـقـ الـعـالـمـ كـانـ بـالـحـقـ (4) ، وـأـنـهـ حـكـيـمـ تـتـرـهـ أـفـعـالـهـ عـنـ الـعـبـثـ (5) وـالـلـهـوـ (6) :

(1) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(2) إشارة إلى قوله تعالى : الله يعلم ما تحمل كل أشي . وما تغيض الارحام وما تزداد ، وكل شيء عنده بمقدار . (آية 8 - سورة الرعد) .

(3) إشارة إلى قوله تعالى : الشمس والقمر بحسبان . (آية 5 - سورة الرحمن) .

(4) إشارة إلى آيات عدة منها قوله تعالى : وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق . (آية 73 - الأنعام) .

(5) إشارة إلى قوله تعالى : أفحسبتم أنما خلقناكم عبـثـاـ ... (آية 115 ، المؤمنون) .

(6) إشارة إلى قوله تعالى : وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين . (آية 16 ، الأنبياء) .

ويجب أن ننبه إلى أن المتكلمين الذين يهاجمهم ابن رشد هم الأشاعرة ، والمعترضة ، والغزالى الذى تبني أدلة الأشاعرة فى كتبه . أما الفرقتان الأخريان ، وهما الباطنية والخشوية ، فإنه يرد عليهما ردوداً عابرة .

من ذلك أنه يقول في الحشوين ساخراً منهم : لهم أن يؤمنوا كيف شاعوا ، فإن بعض العقول تغلب عليها بلادة القرىحة فتأبى النظر ، مع أن التصديق بالوحى لا بدّ فيه من النظر . وإذا كان هؤلاء قد أعرضوا عن الأدلة العقلية اليقينية ، ووقفوا أنفسهم على السمع ، فإنهم أحرار فيما يفعلون بأنفسهم ، لكن عليهم الا يلزموا غيرهم اتباع طريقتهم ، وأن يتذمروا أهل النظر والبرهان لما هم أهل له لا سيما وأن الشارع دعا إلى النظر (1) .

ثم يتناول الفرقـة الـباطـنية ويعـنى بها المـتصـوـفةـةـ الـذـينـ يـعـتمـدـونـ فيـ إـثـبـاتـ الـعـقـائـدـ عـلـىـ الـحـدـسـ فيـقـوـلـ : إنـ الـأـصـلـ فـيـ الـبـرـهـانـ عـلـىـ وـجـودـ اللـهـ وـفـيـ غـيـرـهـ مـنـ قـوـاعـدـ الـاعـتـقـادـ إنـمـاـ هـوـ الـعـقـلـ لـاـ الـحـدـسـ ،ـ لـأـنـ الشـرـعـ لـمـ يـخـاطـبـ الـمـتـصـوـفـةـ وـحـدـهـمـ ،ـ وـهـمـ الـذـينـ يـمـلـكـونـ هـذـاـ الـحـدـسـ ،ـ وـإـنـمـاـ خـاطـبـ عـمـومـ النـاسـ ،ـ وـعـمـومـ النـاسـ يـشـتـرـكـونـ فـيـ الـعـقـلـ .ـ فـالـعـقـلـ إـذـنـ هـوـ وـسـيـلـةـ الـاسـتـدـلـالـ لـاـ الـحـدـسـ الـذـيـ ذـكـرـوـهـ (2)ـ .ـ

وهو في هذا لا يرد على المتصوفة وحدهم بل على الغزالى أيضاً الذى ذهب مذهبهم في الحدس ، ويضيف إلى ذلك قوله : إن الآيات الواردة في الحث على النظر والتذير تفوق في عددها الآى التي يحتاج بها الصوفية لمذهبهم في الاستدلال بالحدس ، علامة على أن الآى الحاثة على النظر العقلى صريحة لا تحتاج

(1) مناهج الأدلة ص 47 .

(2) المصدر السابق ص 59 .

إلى تأويل ، بينما المتصوفة يتأولون الآيات التي ظنوا أنها تتعلق ب موضوعهم (1) .

وبعد أن يفرغ ابن رشد من نقض أدلة المتكلمين على هذا النحو ، بل من نقض علم الكلام على منهج المتكلمين ، يعمد إلى وضع ضوابط جديدة لعلم الكلام قوامها الحكمة والشريعة لا الجدل السقسطائي ، ويدرك أن منهجه هو المنهج الشرعي الذي يعتمد الوحي أساساً. والنظر العقلي لا ينافق الوحي بل يشهد له ويدعمه (2) .

ثم يحصر قضایا علم الكلام التي ينبغي بحثها في المسائل التالية :

- 1) مسألة البرهان على وجود الله (3) .
- 2) مسألة الوحدانية (4) .
- 3) مسألة ذات الله تعالى وصفاته (5) .
- 4) مسألة التنزية ، وتشمل القول في الجهة ، والجسمية ، والرؤبة (6) .
- 5) مسألة بعث الرسول (7) .
- 6) مسألة القضاء والقدر (8) .

(1) المصدر السابق ص 60 .

(2) مناهج الأدلة ص 46 ، 60 .

(3) المصدر السابق ص 60 ، 71 .

(4) المصدر السابق ص 65 .

(5) المصدر السابق ص 70 .

(6) المصدر السابق ص 77 .

(7) المصدر السابق ص 65 .

(8) المصدر السابق ص 76 .

7) مسألة الجور والعدل (1) .

8) مسألة المعاد وأحواله (2) .

وستتناول بعضاً من هذه القضايا في إيجاز ملخص بالأهم ، لأن الإطالة والإفاضة لا يقتضيهما هذا البحث ، وإنما مجالهما دراسة أوسع وأشمل .

يتناول ابن رشد القضية الأولى وهي — البرهنة على وجود الله — فيأتي فيها بدللين يسمى أولهما — دليل العناية — والثاني — دليل الاختراع — فيقول :

«إذا تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية (3) التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فحولهم إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحبة رضوان الله عليهم ؟ قلنا : الطريقة التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها — إذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت — تنحصر في جنسين : أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان ، وخلق جميع الموجودات من أجله ، ولنسنم هذا (دليل العناية) . والطريق الثاني ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء في المحسودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسنم هذا (دليل الاختراع) (4) » .

(1) المصدر السابق ص 84 .

(2) المصدر السابق ص 89 .

(3) يعني بذلك طرق المتكلمين في الاستدلال .

(4) الكشف عن مناهج الأدلة ص 60 .

ثم يأخذ في تبيان هذين الدليلين : وحاصل دليل العناية أن الله تعالى جعل الكون ملائماً لحياة الإنسان ، وسخر الموجودات له ليحفظ حياته من التلف ، ولو كان ذلك من قبيل المصادفة كما يقول الدهريون لما استمرت هذه العناية ، لأن المصادفة تصدق مرة وتحتى مرات ، فاستمرار العناية ونظام التدابير فيها دليل واضح على القصد من حكيم خبير (1) .

هذا الدليل أولى في البرهان على وجود الله تعالى من أدلة المتكلمين لأنه مستخلص من النظر في الكون والإنسان ، وهو الذي جاءت به آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى « الذي جعل الأرض فرائشاً والسماء بناءً ، وأنزل من السماء ماءً فأنخرج به من الشمرات رزقاً لكم .. » (2) وقوله « وآية لهُمُ الأرض الميّة أحييّناها وأنخرجنا منها حبًّا فَمِنْهُ يُأكِلُون » (3) ، إلى غير ذلك من الآيات الجديدة الدالة على رعاية المولى جل وعلا لخلقه بواسطة تسخير الطبيعة وخيراتها لهم . ومن ذلك هذه الآيات الكريمة الصريحة الدالة : « الله الذي خلق السموات والأرضين وأنزل من السماء ماءً فأنخرج به من الشمرات رزقاً لكم ، وسخر لكم الفلك لتتجرى في البحر بأمره ، وسخر لكم الأنهر ، وسخر لكم الشمس والقمر دائِيْسِين وسخر لكم الليل والنهار ، وَتَأْكِمُ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ، وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تَحْصُوْهَا ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كُفَّارٌ » (4) .

(1) المصادر السابق ، نفس الصفحة .

(2) الآية 22 من سورة البقرة .

(3) الآية 33 من سورة يس .

(4) الآيات : 32 - 33 - 34 من سورة إبراهيم .

أما دليل الاختراع فما حاصله أن الموجودات مخلوقة لله تعالى . وأن خلقها مسوق بتدبير وحكمة ، ومسوق إلى غاية . فـكـلـ شـيءـ بـمـقـدـارـ ، وـكـلـ شـيءـ خـلـقـ لـيـؤـدـيـ غـرـضاـ مـعـيـنـاـ ، فـالـعـيـنـ لـلـابـصـارـ ، وـالـأـذـنـ لـلـسـمـعـ ، وـلـاـ يـقـعـ إـبـصـارـ بـأـذـنـ ، وـلـاـ سـمـعـ بـعـيـنـ (1) . ويـتـضـمـنـ هـذـاـ الدـلـيـلـ بـعـثـ الـحـيـاـةـ فـيـ الـجـمـادـ ، وـوـضـعـ الـإـدـرـاكـ الـحـسـيـ فـيـ الـإـنـسـانـ وـالـحـيـوـانـ ، وـتـخـصـيـصـ الـإـنـسـانـ وـحـدـهـ بـالـعـقـلـ .

وهـذـاـ الدـلـيـلـ مـسـتـمـدـ مـنـ النـظـرـ فـيـ الـكـوـنـ أـيـضـاـ نـظـرـاـ يـسـتـشـفـ صـنـعـ الـخـالـقـ بـغـاـيـةـ مـعـرـفـتـهـ وـالـاهـتـدـاءـ إـلـيـهـ «ـ فـمـنـ أـرـادـ أـنـ يـعـرـفـ اللهـ تـعـالـيـ الـمـعـرـفـةـ الـتـامـةـ وـجـبـ عـلـيـهـ أـنـ يـفـحـصـ الـمـوـجـودـاتـ (2)ـ »ـ . وـقـدـ جـاءـ الـوـحـيـ بـهـذـاـ الدـلـيـلـ أـيـضـاـ فـيـ غـيـرـ مـاـ آـيـةـ مـنـ كـتـابـ اللهـ ، مـنـ ذـلـكـ قـوـلـهـ تـعـالـيـ «ـ أـوـلـكـمـ يـسـتـظـرـوـاـ فـيـ مـلـكـوتـ السـمـاـوـاتـ وـالـأـرـضـ وـمـاـ خـلـقـ اللهـ مـنـ شـيـءـ ... (3)ـ »ـ ، وـقـوـلـهـ تـبـارـكـ وـتـعـالـيـ «ـ إـنـ الـذـيـنـ تـدـعـونـ مـنـ دـوـنـ اللهـ لـنـ يـخـلـقـواـ ذـبـابـاـ وـلـوـ اـجـتـمـعـوـاـ لـهـ ... (4)ـ »ـ ، وـقـوـلـهـ تـعـالـيـ «ـ فـلـيـنـظـرـ الـإـنـسـانـ مـمـ خـلـقـ ، خـلـقـ مـنـ مـاءـ دـافـقـ ... (5)ـ »ـ .

إن الآيات الواردة في كتاب الله تعالى والمسوقة للتـدـلـيـلـ عـلـىـ وـجـودـهـ تـبـارـكـ وـتـعـالـيـ تـدـورـ حـوـلـ هـذـيـنـ الدـلـيـلـيـنـ ، دـلـيـلـ الـعـنـيـةـ ، وـدـلـيـلـ الـخـلـقـ أـوـ الـاـخـتـرـاعـ ، وـهـذـهـ الـطـرـيـقـةـ فـيـ الـاـسـتـدـلـالـ لـاـ تـثـيـرـ جـدـلـاـ ، وـإـنـمـاـ هـيـ اـسـتـبـصـارـ وـمـعـرـفـةـ ، وـفـيـحـصـ لـلـمـوـجـودـاتـ يـحـوـرـهـاـ وـظـواـهـرـهـاـ فـيـحـصـاـ يـنـفـسـيـ إـلـىـ التـسـلـيمـ بـوـجـودـ الـخـالـقـ تـبـارـكـ وـتـعـالـيـ ، كـمـاـ أـنـ هـذـهـ الـطـرـيـقـةـ هـيـ طـرـيـقـةـ الـشـرـعـ وـالـعـقـلـ مـعـاـ »ـ وـالـصـرـاطـ

(1) الكشف عن مناهج الأدلة ص 60 وما بعدها .

(2) المصدر السابق ص 61 .

(3) الآية 185 من سورة الأعراف .

(4) الآية 73 من سورة الحج .

(5) الآية 6 من سورة الطارق .

المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده (1) » ، وهي فوق ذلك طريقة المخاصة وال العامة .

طريقة المخاصة — وهم أهل البراهين اليقينية من العلماء — لأنهم هم الذين ينظرون في خلق الله فتظهر لهم حكمته في خلقه وبديع صناعته ، فيشهدون له بالألوهية شهادته لنفسه وشهادة الملائكة له كما قال جل وعلا « شهد الله أنه لا إله إلا هو — والملائكة وأولو العلم — قائلًا بالقسط ، لا إله إلا هو العزيز الحكيم (2) » . وطريقة العامة أيضًا لأنها ليست مستعصية على عقولهم مثل أدلة المتكلمين الجدلية ، فيدركونها الإدراك الضروري المبني على المعرفة الحسية الإجمالية ، وهذا كاف بالنسبة إليهم ، إنما العلماء هم أهل التعمق في النظر ، والمعرفة الحقة بال موجودات .

وأخيرًا فهذه الطريقة هي التي جاء بها الرسول عليهم السلام ، ونزلت بها الكتب (3) .

وهكذا يمضي ابن رشد في بحث بقية مسائل علم الكلام سائرا على هذا المنهج الذي رسمه لنفسه ، وقوامه أن يورد القضية ، ثم يورد أدلة المتكلمين وتحللها إلى مقدماتها الأساسية التي انبت عليها ليسهل عليه نقضها جذريا ، ثم يورد أدلةه التي يبنيها على براهين فلسفية يدعمها بالقرآن وبال الحديث ، وهو يرمي من وراء هذا المنهج إلى التوفيق بين الدين والفلسفة ، ذلك المطلب الذي جرى

(1) الكشف عن مناهج الأدلة ص 62 .

(2) الآية 18 من سورة آل عمران .

(3) الكشف عن مناهج الأدلة ص 63 .

وراءه في جل ما كتب حول هذه القضية . ونحن نكتفي بهذا المقدار من مذهبه في الفقه الأكبر بعد أن تعرضا لأهم موضوع فيه وهو وجود الله تبارك وتعالى ، والبرهنه عليه ، وبعد أن بسطنا منهجه الذي سلكه .

وإذا كان ابن رشد اتجاه في إثبات العقائد قد تحددت معالمه على نحو ما بينا ، وكانت العقائد هي الأصل في فقه الفروع لأن العمل بالشريعة فرع عن التسليم بالعقيدة ، فما هي مساهمته في فقه الفروع هذا ؟

منهجه في فقه الفروع

عرف الناس ابن رشد فقيها في الفروع من خلال كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتضى ». الواقع أنه لم يؤلف في فقه الفروع هذا الكتاب فحسب ، بل كتاباً علنيدة أخرى منها كتاب - الدعاوى - في ثلاثة مجلدات (يوجد مخطوطاً بمكتبة الاسكوريا) ، وكتاب - المدرس الكامل في الفقه - (توجد منه نسخة خطية بالمكتبة المذكورة) ، وكتاباً صغيراً هما : - رسالة في الضحايا - و - رسالة في الخراج - (مخطوطان) بمكتبة الاسكوريا ، وبها أيضاً كتاب آخر سماه « مكاسب الملوك والرؤساء والمرابين المحرمة » (1) . ويُعد كتابه مختصر المستصفى في الأصول من كتبه الفقهية أيضاً (2) لأنه تهذيب و اختصار لكتاب المستصفى في أصول الفقه للغزالى رحمة الله .

لكن أهم كتبه الفقهية التي صنفها إنما هو كتاب « بداية المجتهد » ، وقد نسخه به المتحدثون عن تصانيفه وأولئك لفترة خاصة حتى إن ابن الأبار يقول فيه : « وله تصانيف جليلة الفائدة منها كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتضى في الفقه ، أعطى

(1) ابن رشد والرشدية ، ص 88 .

(2) ابن أبي أصيبيعة : عيون الأنباء ج 3 ، ص 125 ، بيروت ، 1957 .

فيه أسباب الخلاف ، وعلل فوجئه فأفاد وأمتع به ، ولا يُعلم في
فنه أمتع منه ، ولا أحسن مساقاً » (1) .

وقد طبع هذا الكتاب مراراً عديدة في مجلدين (2) خُص كل
واحد منهما بجزء ، وطبع الجزآن في مجلد واحد .

تكلم ابن رشد في الجزء الأول عن أحكام الطهارة والعبادات
وما يلحق بها كالجهاد والأيمان والندور وغيرها ، وقسمه إلى كتب
ثم قسم الكتب إلى أبواب ، والأبواب إلى مسائل .

أما الجزء الثاني فقد خصصه لأحكام المعاملات والحدود ،
وبدأه بمسائل النكاح وختمه بأحكام الأقضية والشهادات ،
وقسمه كذلك إلى كتب عنون بها للمواضيع ، ثم قسم الكتب إلى
أبواب ، والأبواب إلى مسائل كما صنع في الجزء الأول ، لكنه
أضاف في الجزء الثاني الفصول والمطالب على نحو ما يتواهه اليوم
المصنفون في القوانين الوضعية . وذكر الفيلسوف الفرنسي رينان
أنه ورد ذكر هذا الكتاب بعنوان آخر هو — كتاب المعتقد — (3)
ولعلها تسمية لكتاب ضائع ، إذ لا وجه إطلاقاً لهذه التسمية
والكتاب لا يبحث أي مسألة من مسائل العقيدة ، وإنما هو في
فقه الأحكام .

ولنا أن نتسائل : ما هي الدوافع التي حملت ابن رشد على
تأليف هذا الكتاب ؟

(1) التكملة ، ج 1 ، ص 271 .

(2) يوسف أسد داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ، ص 278 .

(3) ابن رشد : ترجمة عادل زعبيتر ، ص 88 .

إنه يقول إن غرضه من ذلك شخصي خالص ، فقد أراد أن يثبت لنفسه على سبيل التذكرة مسائل الأحكام (1) . لكن طريقته في تأليف هذا الكتاب تجعلنا نشك في صدق الغرض الذي ذكره، أو – على الأقل – في أن يكون هو الغرض الوحيد . ويبدو أن الدافع أبعد من ذلك ، فالرجل عانى كثيراً من فقهاء المالكية وتصلبيهم الذي لا يعرف حدوداً ، فأراد أن يروج للمذاهب الأخرى ونهاية المفتوحة منها على الرأي كالمذهب الحنفي ، ثم يسرب (2) من خلالها آرائه واجتهاده الذي ينحو فيه منحى الفلسف (3) ، وبذلك يضعف من سلطان المذهب المالكي الذي لا يعرف الناس مذهبها غيره ساد واستأسد في الأندلس وشمال إفريقيا .

يقول الدكتور إبراهيم مذكور في الغرض الحقيقي الذي حدا ابن رشد على تأليف كتاب « بداية المجتهد » : « وحاول تقويض صرح المالكية بإشاعة أصول المذاهب الاجتهادية الأخرى وجعلها على قدم المساواة ، وتلك جرأة في بيته عرفت بالتقليد والمحافظة الشديدة فلم يسلم من تعصبها وتحاملها عليه (4) » .

والواقع أنه لا يستطيع أن يصرح بهذا الغرض ، ولكن تسمية الكتاب وحدها توحى به . فقد سماه – بداية المجتهد – ، وذلك يعني الدعوة إلى مواصلة الاجتهاد ونبذ تقليد الفقهاء المالكين الذين تجاوزوا حد الفقه إلى ممارسة استبداد مذهبى قاس ، والإماممالك نفسه لم يتغى ذلك التعسف الذي بلأ إليه أتباعه ، إذ قبلا

(1) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 2 ، الطبعة المصور ، دار الفكر ، بيروت .

(2) يقال : سرب الشيء ، إذا أرسله قطعة قطعة .

(3) ابن رشد والرشدية ، ص 88 .

(4) في الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ، ص 84 .

فتواوه وأقواله آخذة باليسر والسماح للذين تسلّعو إليهم سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم .

والآن ما هو منهج ابن رشد في فقه الفروع من خلال كتابه
المذكور ؟

إن منهجه يتلخص في المراحل التالية :

1 - يورد المسألة ، ثم يذكر دليلها من الكتاب أو السنة
أو الإجماع أو القياس . ولذا كانت محل اتفاق بين المذاهب ينص
على ذلك بقوله « اتفقوا ... » أو « اتفق علماء الأمة » أو « اتفق
العلماء ... » .

2 - إذا كان هناك خلاف بين الفقهاء ، أورد وجهة كل
واحد مع الدليل الذي يستند إليه فيما يقول به من رأي .

وهو يورد الخلاف عادة بين الأئمة السكبار : أبي حنيفة ،
ومالك ، والشافعي ، وابن حنبل . ثم يذكر بقية الأنظار سواء
داخل تلك المذاهب ، أو في مذاهب أخرى غير مشهورة . بل إنه يورد
أحياناً اجتهاد أصحاب المذاهب المترخصة ، وأصحاب آراء الفردية
الذين لا ينتمون إلى مذهب . فمن الأسماء التي يذكر ليرادها عنده :
أبو حنيفة - مالك - الشافعي - أحمد بن حنبل - ابن عبد الحكم -
- الطبرى - أبو ثور - ابن القاسم - أبو يوسف صاحب أبي
حنيفه - أبو عبيدة - داود الظاهري - أشهر من أصحاب مالك -
- سفيان الثورى - المُزَانى من أصحاب الشافعى - ابن نافع -
- بن حبيب - ابن الماجشون من أصحاب مالك - القاسم بن سلام -

محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب أبي حنيفة - الحسن بن أبي يحيى - ابن سيرين - المُرَى - ابن أبي ليلى - وغيرهم ...

ولا يرمي من وراء هذا إلا إلى توسيع مجال الاجتهاد ووضع المذهب المالكي على صعيد المقابلة مع المذاهب الأخرى حتى يزيل احتكار أصحابه للرأي ، خصوصاً وأن اختلاف الأئمة فيه رحمة ويسير على المسلمين الذين ملوا العنت ، والزعامة ، والعصمة ، وما إلى ذلك من ضروب الافتىات والسلطان والقهر .

3 - ثم يأتي دوره هو ، وملخصه : أنه بعد أن يستعرض أوجهه الأنظار المختلفة في مسألة ويعرض ما استند إليه صاحب الرأي من دليل أو اتجاه في فهم الدليل الشرعي ، يسلك إحدى الطرق التالية :

1 - الأدلة بالرأي الوسط الذي يستند فيه إلى المعقولية .
مثال ذلك حكم النية في "الوضوء" ، هل هي شرط صحة أم لا ؟
أورد فيها مذهب القائلين بأنها شرط صحة وهو مالك والشافعى وأبو ثور وأحمد بن حنبل وداود الظاهري ، ودليلهم على ذلك أن الوضوء عبادة محببة ، فلا يصح إلا "بالنية" .

ثم أورد مذهب القائلين بعدم شرطيتها ، ومنهم أبو حنيفة والثوري ، ومستندهم في ذلك أن الوضوء ليس عبادة محببة وإنما هو متردد بين العبادة والطهارة ، فقد يكون القصد منا العبادة كالصلوة فيكون عبادة ، وقد يراد به الطهارة فيكون طهارة فحسب ، وكل ما كان مترددًا بين العبادة وغيرها تسقط منه النية كشرط صحة .

يجمع ابن رشد بين هذين المذهبين المتعارضين برأي وسط فيقول : « والفقه أن يُنظر بأيهما هو أقوى شبهها فيتحقق به (1) » ومعنى هذا أن المتوضى إذا قصد العبادة تعينت عليه النية ، وإذا قصد الطهارة سقطت . وهو اجتهاد منظور فيه إلى المعقولة ، ولذلك قال : « والفقه ... » .

على أن هذه الكلمة توحى بالنقد للمذهبين معا ، فكأنه يتهمهما بالغفلة عن النظر الصحيح الذي هو التفقه .

2) ترجيح أحد الأدلة على أساس المنحى العقلي في الاستدلال . مثال ذلك اختلاف الفقهاء في طهارة الرجلين ، فقال قوم إن طهارتهما الغسل ، وقال آخرون إن طهارتهما المسح بناء على قراءة - وأرجلكم - بالخ Yusuf سعى على - بر عو سكم - في قوله تعالى « وامسحوا بر عو سكم وأرجلكم إلى الكعبين ... الآية » . فمن قرأ - وأرجلكم - عطفا على « وأيْدِيَكُمْ » جَعَلَ فرضهما الغسل ، ومن قرأ - وأرجلكم - عطفا على « بر عو سكم » جَعَلَ فرضهما المسح :

بعد أن يعرض ابن رشد وجهي المخالف على هذا النحو ، يرجع مذهب القائلين بوجوب الغسل لأن المذهب الذي يؤيده العقل فيقول : « والغسل أشد مناسبة للقلدين من المسح ، تكما أن المسح أشد مناسبة للرأس من الغسل . إذ كان القدان لا يُنقى دنسهما غالبا إلا بالغسل ، ويُنقى دنس الرأس بالمسح . والمصالح المعقولة لا يمتنع أن تكون أسبابا للعبادات المفروضة (2) » .

(1) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 6 .

(2) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 12 .

(3) إسقاط المذاهب جمِيعاً واعتبار الخلاف لا محل له ، وأن المسألة مسكت عنها في الشرع ، والمسكت عنه يُعْنِي الناس فيه كما ورد عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . مثال ذلك مسألة المسح على الخف المخروق ، فبعد أن يورد مذاهب الخلاف من جواز ومنع وتفصيل في نوع المخروق بين أن يكون صغيراً أو متسعاً ، يقول : « قلت ، هذه المسألة مسكت عنها ، ولو كان فيها حكم - مع عموم الابتلاء به - لبيته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وقد قال تعالى : لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا فُرِّزَ لَهُمْ (1) ».

(4) توجيه المسألة إلى الأصل فيها . مثال ذلك غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء عند بدء الوضوء . فبعد أن يورد اختلاف الفقهاء ويحصره في أربعة أقوال هي : السننية ، والاستحباب ، والوجوب على المستيقظ من النوم إطلاقاً ، والوجوب على المستيقظ من نوم الليل ويُورد سبب اختلافهم ، يذهب إلى أن المراد في الأصل طهارة الماء لا طهارة اليدين ، فالخوف من أن يتتسخ الماء هو الذي جعل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول « إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يَدَهُ قبل أن يدخلها في الإناء فإن أحدكم لا يَدْرِي أين باقى يده ».

والعلماء الذين أورد عنهم ابن رشد الخلاف هم مالك والشافعى وأحمد وداود ، وكلهم تحدثوا عن حكم اليدين . وقد خالفهم جمِيعاً ورجع بالمسألة إلى الأصل فيها وهو وجوب طهارة الماء ، لا وجوب غسل اليدين .

(1) المصدر السابق ، ج 1 ، ص 16 .

5) ذكر أوجه الخلاف ، ثم التوقف . مثال ذلك اختلاف الفقهاء في المقدار الواجب مسحه من الرأس عند الوضوء ، هل يجب مسح الرأس كله ، أم بعضه ؟

يذكر ابن رشد أن أصل الخلاف لغوی وهو الاشتراك الذي في — الباء — من قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم .. ». فالباء تكون زائدة في كلام العرب وتكون تبعيّضية ، فمَنْ ذهب إلى أن الباء زائدة قال بوجوب مسح الرأس كله ، ومن رأى أنها تبعيّضية قال بوجوب مسح بعض الرأس ، وأصحاب هذه القول دعموا مذهبهم بالسنة في حديث المغيرة من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة .

بعد ذكر المسألة على هذا النحو يتعدد ابن رشد ثم يتوقف غير مصريح بشيء ، فيقول : « ولذا سلمنا أن الباء زائدة ، بقى هنا احتمال آخر وهو : هل الواجب الأخذ بأوائل الأسماء أو بأواخرها ؟ » (1) .

6) تكافؤ أدله المختلفين : إذا تساوت أدلة أصحاب الخلاف في المسألة ، اكتفى ابن رشد بعرض أنظارهم وأدلة لهم دون ترجيح . من ذلك مسألة غسل اليدين إلى المرافقين ، وسؤال دها بنصها لتبين طريقة في هذا الضرب من المسائل ، قال : « اتفق العلماء على أن غسل اليدين والذراعين من فروض الوضوء لقوله تعالى — وأيديكم إلى المرافق — ، وانختلفوا في ادخال المرافق فيها . فذهب الجمهور وهم مالك والشافعى وأبو حنيفة إلى وجوب ادخالها ، وذهب بعض أهل الظاهر وبعض متأخرى أصحاب مالك والطبرى إلى أنه لا يجب إدخالها . والسبب في اختلافهم في ذلك الاشتراك الذي في حرف

(1) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 9 .

— إلى — وفي اسم — اليد — في كلام العرب ، وذلك أن حرف — إلى — مرة يدل في كلام العرب على الغاية ، ومرة يكون بمعنى — مع . و — اليد — أيضا في كلام العرب تطلق على ثلاثة معان : على الكف فقط ، وعلى الكف والذراع ، وعلى الكف والذراع والعضد . فمن جعل — إلى — بمعنى — مع — أو فهم من — اليد — مجموع الثلاثة الأعضاء ، أو جب دخول المرافق في الغسل ، ومن فهم من — إلى — الغاية ، ومن — اليد — ما دون المرفق ، ولم يكن الحد عنده داخلا في المحدود ، لم يدخلها في الغسل .

وخرج مسلم في صحيحه عن أبي هريرة أنه غسل يده اليمنى حتى أشرع في العضد ، ثم اليسرى كذلك ، ثم غسل رجله اليمنى حتى أشرع في الساق ، ثم غسل اليسرى كذلك ثم قال : هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ . وهو حجة لم يقال بوجوب إدخالها في الغسل ، لأنه إذا تردد اللفظ بين معنيين على السواء وجوب ألا يُصار إلى أحد المعنيين إلا بدليل ، وإن كانت — إلى — في كلام العرب أظهر في معنى الغاية منها في معنى — مع — ، وكذلك اسم — اليد — أظهر فيما دون العضد منه فيما فوقه . فقول من لم يدخلهما — من جهة الدلالة اللغوية — أرجح ، وقول من أدخلهما — من جهة هذا الأثر — أبين ، إلا أن يتحمل هذا الأثر على الندب ، والمسألة محتملة كما ترى . وقال قوم : إن الغاية إذا كانت من جنس ذي الغاية دخلت فيه ، وإن لم تكن من جنسه لم تدخل فيه » (1) .

7) رفض البحث في المسألة أصلا على معنى أن ذلك لا داعي له . ومن هذا النوع مسألة مسح الأذنين التي يورد ابن رشد الخلاف فيها على النحو التالي : « وقد شذ قوم فذهبوا إلى أنهما يُغسلان مع

(1) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 8 - 9 .

الوجه ، وذهب آخرون إلى أنه يمسح باطنهما مع الرأس ويُغسل ظاهرهما مع الوجه ، وذلك لتردد هذين العضوين بين أن يكونا جزءاً من الوجه أو جزءاً من الرأس» ، ثم يردد معلقاً على ذلك بقوله : « وهذا (أى المخلاف) لا معنى له مع اشتهر الآثار في ذلك بالمسح ، واشتهر العمل به (1) » .

8) تحكيم الطبع والذوق . من ضروب الاجتهاد الطريقة التي يرکن إليها ابن رشد تحكيمه الذوق وما تطيب له النفس أو لا تطيب في مسائل فقهية كاستعمال الماء الذي خالطته نجاسة . فبعد أن يستعرض المذاهب المختلفة في مقدار الماء الذي تؤثر فيه النجاسة ، ومقدار ما ينجس ، يقول مستنداً في اجتهاده إلى النزرة التي ذكرناها : « وحد الكراهة عندى ما تعافه النفس وترى أنه ماء خبيث ، وذلك أن ما يعاف الإنسان شربه يجب أن يجتنب استعماله في القرابة إلى الله تعالى وأن يعاف وروده على ظاهر بدنك كما يعاف وروده على داخله » (2) .

فانت ترى أنه إلى جانب تحكيم الطبع يرعن بالعقل برهاناً منطقياً لا يسعنا إلا أن نسلم به ، فأينما يستطيع أن ينكر أن ما يعاف الماء شربه لابد أن ينفر من استعماله في القربات والعبادة ، وحتى في النظافة ؟

هذا هو أسلوب ابن رشد في ترجيحه واجتهاده ، فهو يميل دوماً إلى الأسلوب المنطقي ويغلب الجانب العقلي على الجانب النقلي .

(1) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١١ .

(2) بداية المجتهد ، ج ١ ، ص ١٨ و ١٩ و ٢٩ .

٩) مقابلة الأدلة واستنتاج الحكم . هذه طريقة أخرى من طرق ابن رشد في عرض المذاهب وأدلتها والمقابلة بينها . ويبلغ منتهي الروعة حين يتناول الأدلة بالتمحیص ويعرضها على محك القواعد المسلم بها ، مما يدل على تمكّن من علوم الحديث وعلم أصول الفقه وعلى براعة في التصرف فيهما . من ذلك المسألة التالية في المسح على الخفين ، وسأوردها بنصها أيضا . قال : « وأما التوقيت (١) فإن الفقهاء أيضا اختلفوا فيه . فرأى مالك أن ذلك غير مؤقت (أي غير محظوظ بعده) وأن لابس الخفين يمسح عليهما مالم يترعهما ، أو تُصيّبه جنابة ، وذهب أبو حنيفة والشافعى إلى أن ذلك مؤقت . والسبب في اختلافهم اختلاف الآثار في ذلك ، فقد وردت ثلاثة أحاديث أحدها حديث على وهو « جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام وليلاته للمسافر ، ويوما وليلة للمقيم » ، خرجه مسلم . والثاني حديث أبي بن عمارة أنه قال « يا رسول الله أمسح على الخف؟ قال : نعم . قال : يوما؟ قال : نعم . قال : يومين؟ قال : نعم . قال : وثلاثة؟ قال : نعم ، حتى بلغ سبعا ، ثم قال : امسح ما بدا لك » ، خرجه أبو داود والطحاوى . والثالث حديث صفوان بن عسال قال : كنا في سفر فأمرنا (الرسول ص) لا نترع خفافنا ثلاثة أيام وليلاته إلا من جنابة » .

بعد إيراد المذاهب وأدلتها التي استند إليها أصحاب الرأي فيما ذهبوا إليه ، يعقب ابن رشد بقوله :

« قلت : أما حديث على فصحيح ، خرجه مسلم . وأما حديث أبي بن عمارة فقال فيه أبو عُمرَّ بن عبد البر (إنه حديث لا يُشَبِّهُ ،

(١) المدة التي يمكن المتوضى أن يكتفي فيها بالمسح على خفيه .

وليس له إسناد قائم » ، ولذلك لا ينبغي أن يعارض به حديث على . وأما حديث صفوان بن عسال — فهو وإن كان لم يُخرجه البخاري ولا مسلم — فإنه قد صحّحه قوم من أهل العلم بالحديث كالترمذى وأبي محمد بن حزم . وهو بظاهره معارض بدليل الخطاب لحديث أبي ، كحديث على . وقد يُحتمل بأن يُجمع بينهما بأن يُقال : إن حديث صفوان وحديث على خرجا مخرج السؤال عن التوقيت ، وحديث أبي بن عمارة نص في ترك التوقيت . لكن حديث أبي لم يثبت بعد . فعلى هذا يجب العمل بحديثي على وصفوان وهو الأظهر ، إلا أن دليل الخطاب فيهما يعارضه القياس ، وهو كون التوقيت غير مؤثر في نقض الطهارة⁽¹⁾ لأن النواقض هي الأحداث⁽²⁾».

فأنت ترى أنه بعده الجولة التي جالها بين الأدلة تركها جمِيعاً ومال إلى الأخذ بالقياس ، أو بحديث أبي بن عمارة بالرغم من تضعيف أهل الحديث له ، لأنَّه ينسجم مع القياس .

قد يتتساعل المرء في تعجب ودهشة : كيف يترك فقيه النص ويأخذ بالقياس ، والقاعدة أنه لا التفات إلى القياس إلا عند انتفاء النص ؟ نعم . إن ابن رشد يتلوخى هذه الطريقة لأنَّ ما يفهمه إنما هو التعليل والنظر العقلى ، فإذا بدا له أنَّ النظر العقلى يخالفه النص أول النص كما فعل هنا إذ حمل حديث على وحديث صفوان محملاً التساؤل عن التوقيت ، مما يجعلهما مندرجتين في حالة خاصة بالسائل ، أما ما يجري مجرى القاعدة العامة فهو عدم التوقيت لأنَّ طول الوقت لا ينقض الموضوع وإنما ينقضه الحدث ، وهو تعليل يستند إلى أحكام الشرع في الموضوع والطهارة بصورة عامة .

(1) يعني التوقيت غير المحدد .

(2) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 16 .

والآن بعد أن تبيينا منهج ابن رشد في الفقه أصولاً وفروعاً أو اعتقاداً وعملاً ، نخلص إلى ذكر الأصول التي يستمد منها نظرته إلى الدين ، وعلى ضمومها سلك طريقه . ذلك أنه بدون الرجوع إلى النظرية الأساسية التي ينطلق منها تفسيره الديني ، سيبقى فهمنا لآرائه مشوباً بالغموض ، كما أن الحكم على طريقته لا يكون صحيحاً إلا بالرجوع إلى تلك الأصول التي انطلق منها .

فما هي هذه الأصول ؟

وما قيمة هذا الاتجاه الذي اتجهه ؟

خاتمة

لقد تبين لنا أن ابن رشد يميل إلى النظر العقلي سواء في فقه الأصول أو فقه الفروع . وهذا الاتجاه صادر عنده عن نظرية أساسية بسطها في كتابه « فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ، ومفادها بإيجاز أن غاية الشرع بيان الحق ، وأن غاية العقل معرفة الحق كذلك ، والحق واحد لا يتعدد ، وبناء على هذا فإن غاية العقل والشرع واحدة وهي معرفة الحق ، لذلك لا يمكن أن يكون الشرع ضد أحكام العقل ، ولا أن تكون أحكام العقل ضد مقصود الشرع . فالحكمة هي « صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، وهما المصطحبان بالطبع ، المتحابيان بالجوهر والغريزة » (1) .

فهما منهجان لغاية واحدة ، غير أن العقل أو الحكمة هي سبيل الخاصة في معرفة الحق ، لأنها الطريق الأعمق الذي يعتمد البراهين اليقينية ، وذلك عسير على العامة الذين يسمونهم ابن رشد بالجمهور .

أما الوحي فهو سبيل العامة لأنه وإن كان يطلب الحقيقة نفسها التي تبحث عنها الفلسفة ، فإنه يطلبها على مستوى ما يفهم

(1) ابن رشد : فصل المقال ص 38 ، ط 2 ، بيروت ، 1979 .

الجمهور ، وهو مستوى الظاهر فقط . فالعامة ليست مدعوة إلى النظر والتأويل ، وإنما المطلوب منها هو الطاعة والعمل بظاهر الشرع فقط (1) .

فابن رشد كما قرر يصرح بأن في الشرع ظاهرا وباطنا ، وهو يُشبه الصوفية في قوله هذا ، لكن الظاهر والباطن اللذين يعنيهما يختلفان عما يعنيهما المتصوفة . فهما عند هؤلاء مرتبطان بالإمام وبالعلم اللذين يكشف له وحده ، أما عند ابن رشد فلا صلة لهما إلا بالعقل وقدرته على الغوص والتعمق والتأنيل بما يوافق البراهين الفلسفية اليقينية التي ترفض الوهم والخرافية . ومن هنا فإن العامة مطالبون بالأخذ بظواهر النصوص سواء بآيات موافقة العقل أو مخالفة له لأن عقولهم محدودة لا تفهم بطبيعتها إلا ما كان من قبيل المطابيات والقصص والمواعظ . ويتحقق بهم المتكلمون الدين يسلمون بأدلة مبنية على مقدمات ليست يقينية (2) .

ويعلل ابن رشد ورود الشرع ظاهرا وباطنا بأن سبب ذلك هو اختلاف عقول الناس بين خاصة وعامة . فال خاصة ، وهم العلماء (الفلسفه) ، لا يجوز لهم أن يعملا بظاهر النصوص إذا خالفت العقل ، وإنما عليهم أن يتأنلوا بما يتفق مع العقل . أما العامة ، وهم الجمهور ، فإن التأويل ليس من شأنهم ولا يستطيعونه ، بل لا يجوز كشف المؤولات لهم لأنها تذبذب عقولهم وتشككهم وتدفع بهم إلى الضلال ، والشرع إنما قصد تعليمهم بمقدار ما تحصل لهم به السعادة (3) .

(1) المصدر السابق ، ص 13 وما بعدها .

(2) المصدر السابق ، ص 19 .

(3) المصدر السابق ، ص 27 .

وما دام الناس مختلفين بالطبع (1) ، فمن الصواب أن يخاطب كل منهم بما يفهم ، فإن التعليم مثله كمثل الدواء لا يمكن أن يكون واحدا للجميع ، وما يستريح إليه البعض ويشفى به قد يؤلم البعض ويكون سببا في اشتداد الألم به وفي طول سنته (2) . وما دام الأمر على هذه الشاكلة ، فإن التأويل لا مناص منه للتوفيق بين العقل والدين ، أو بين الحكمة والشريعة .

من هذا المبدأ النظري الذي يقيمه ابن رشد على أسلوب منطقى متدرج في الإقناع ، تنطلق آراؤه الدينية وطريقته في التوفيق بين الفلسفة والاسلام عقيدة وشريعة .

ولنمض مع ابن رشد قليلا لنتعرف معنى التأويل عنده ومتى يكون اللجوء إليه ، كي نحيط بالنظرية التي ينطلق منها في هذا التوفيق بين الفلسفة والدين .

يقول في كتابه « فصل المقال » إن التأويل عنده هو « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه ، أو سبيه ، أو لاحقه ، أو مقارنته (3) ». مثال ذلك ما بحث إليه بعض المشككين من تأويل اليد بالقدرة تزييها لله تعالى عن مشابهة المخلوقات في قوله جل من قائل « يادُ الله فوق أيديهم » ، وتأويل العين بالرعاية والحماية في قوله تعالى « فإنك بأعيننا » ، إلى غير ذلك من الأمثلة . أما متى يقع اللجوء إلى التأويل فهو يرى أنه لا يخلو الحال في القضايا المعاصرة من أن يكون أمرها مسكتا عنه أو مصريا به ، فإن كانت الأولى فلا إشكال ولا مشكلة لأن العقل ي تكون في

(1) أي حسب الاستعداد والمواهب .

(2) ابن رشد : فصل المقال ص 34 .

(3) المصدر السابق ص 19 ، 20 .

حل من التقيد بالنص ويُلْفِي المجال فسيحًا ليس تنبع من الأحكام ما يتفق وقصد الشارع على نحو ما يفعل الفقهاء في اجتهادهم حين لا يكون هناك نص في القضية (1) .

أما إذا وجد النص فإننا نكون بازاء حالة من اثنين : مسايرة النص للعقل أو مخالفته له .

فإن ساير النص العقل انتفت كل الدواعي التي تاججت إلى التأويل ضرورة أن الشرع والعقل صارا ناطقين بحقيقة واحدة .

ولأن خالف النص الشرعي العقل جاء دور التأويل ، أى تأويل النص بما يقتضيه العقل (2) ، لأن أحكام العقل واضحة لا تقبل التأويل بينما الذي يدخله الاحتمال إنما هو النص ، فيجب حمله على ما يتفق والعقل (3) .

ولكي يبرر ابن رشد مذهبه في التأويل ، يحتاج بأن الفقهاء قد ساروا عليه في كثير من الأحكام الشرعية ، فأولوا من النصوص ما خالف العقل كلما استحال عليهم فهم ظاهر النص فهم ما يساير العقل ، بل إن المتكلمين لجؤوا إلى هذه الطريقة أيضا ، فالأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء (4) وحديث النزول (5) . وعلى هذا «فنحن

(1) ابن رشد : فصل المقال ص 19 .

(2) المصدر السابق ص 19 .

(3) المصدر السابق .

(4) آية الاستواء : هي الآية 29 من سورة البقرة .

(5) حديث النزول : هو الحديث الذي يذكر أن جبريل عليه السلام كان ينزل على النبي (ص) في صورة دحية الكلبي ، وأن ابن عباس رآه في صورته تلك . وقد ذكر هذا الحديث في الصفحة 101 من كتاب « الفرق بين الكرامات والمعجزات » لأبي بكر الباقلاني ، نشر الأب مارتيني ، بيروت ، 1958 .

نقطع قطعاً أن كل ما أدى إلى البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي (1) » .

ثم يذكر أن المسلمين مجتمعون على أنه لا ينبغي أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها (2) ، كما لا يجوز إخراجها كلها عن ظاهرها بالتأويل (3) ، ومن هنا كان التأويل وقفاً على الم الخاصة ، وهم العلماء الذين خصهم الله تعالى بذلك وعناهم بقوله : « ... وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به ... الآية » (4) .

والم الخاصة الذين يعنيهم ابن رشد هنا هم الفلاسفة ، لأنهم يُقسم الناس حسب استعدادهم ومواهيبهم الفطرية والمسكية إلى ثلاثة أقسام فيقول « ... فإذاً ، الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمورو الغالب ، وصنف هو من أهل التأويل الجدلية وهم الجدلانون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة ، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعني صناعة الحكمة . وهذا التأويل لا ينبغي أن يُصرح به لأهل الجدل ، فضلاً عن الجمورو » (5) .

(1) ابن رشد : فصل المقال ، ص 20 .

(2) ابن رشد : المصدر المذكور ص 20 .

(3) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(4) الآية 7 من سورة آل عمران .

وقف ابن رشد عند قوله تعالى « والراسخون في العلم » ليساير معنى الآية السكريمة مذهبه في التأويل . وال الصحيح الوقوف عند قوله جل وعلا « وما يعلم تأويله إلا الله » وهو ما ذهب إليه جل المفسرين ، فالعلماء يفوضون علم المتشابه إلى الله تعالى .

(5) ابن رشد : فصل المقال ، ص 33 .

ونظراً إلى أن العامة أهل براهين خطابية ، فإن الشرع تونخى في تعليمهم أسلوب الموعظة ، وهو أسلوب خطابي يتوجه إلى العواطف لا إلى العقول ، لأن العامة عاجزة عن فهم البراهين العقلية .

كذلك المتكلمون ، فإنهم قريبون من العامة^١ يقتنون بالبرهان الجدلية الذي لا يرقى إلى مستوى البرهان العقلي اليقيني . وقد جاء الوحي متضمناً الأساليب الجدلية لمخاطبة هؤلاء ومن على شاكلتهم . أما الحكماء فهم العلماء بحق لأنهم المؤهلون وحدهم لتأويل ظاهر الشرع الذي يخالف العقل ، وهم وحدهم القادرون على إدراك البراهين اليقينية ، لذلك يخاطبهم الشرع بطريق الحكمة . فالحكمة موجهة إليهم خاصة .

ويستدل ابن رشد على هذا التقسيم بقوله تعالى «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن ... (١) ». فالآية عنده تتضمن طرائق الخطاب الثلاث : طريقة الحكمة وهي خاصة بالحكماء ، وطريقة الموعظة وهي خاصة بالجمهور ، وطريقة الجدل وهي موجهة لأنصار المتعلميين الذين تتحدد منزلتهم فوق الجماعة ودون الفلسفه ، وهم المتكلمون ومن في مستواهم (٢) .

لذن فالحكمة (الفلسفه) طريقة من طرائق الشرع عند ابن رشد ، وهذا ما أراد اثباته ، وهو مُنطلقه في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفه ، اذ لا يكتفى بجعل الغاية التي ترمي إليها الفلسفه هي نفس الغاية التي ي يريد الدين تحقيقها ، بل يعتبر الفلسفه طريقة من طرائق الدين في مخاطبة الناس ، وأن ذلك اقتضنته طبيعة اختلاف العقول

(١) الآية ١٢٥ من سورة النحل .

(٢) ابن رشد : فصل المقال ، ص ١٩ وص ٣٣ .

المواهب (1) ، بل إن النظر الفلسفى مأمور به فى الشرع على سبيل الوجوب ، لأن نظر تأمل يؤدى إلى معرفة الله تعالى .

ثم ما هي طبيعة عمل ابن رشد الذى استعرضناه ، هل كان فقيها فى معالجته مسائل الفقه وقضاياها ؟

الواقع أن الرجل فيلسوف أراد أن يتناول العقيدة والفقه بروح الفلسفة ، فهو لا يعامل بالبراهين الفلسفية شيئاً في إثبات قضايا الاعتقاد ، ويميل إلى النظر العقلى الخالص الذى يعتمد التعليل المنطقى في فقه الفروع . ويبعد لي أنه على العكس من الغزالي الذى انصب كل اهتمامه على الفقه ، ومنه انطلاق فى شن حملته على الفلسفه فمسك بسلطان الفقه وزعزع صرح الفلسفه في العالم الإسلامي كله ، وما يزال تأثيره إلى اليوم .

أما ابن رشد فانطلاق من الفلسفه ورام أن يفرض روحها على الدين عقيدة وشريعة . وهو في الواقع لا يرمي من وراء ذلك إلى التوفيق بين الدين والفلسفه كما زعم ، وإنما يريد إخضاع الدين للفلسفه ، وقد صرح بأن الدين الحق هو ما يفهمه الفلسفه لا ما يفهمه المتكلمون وال العامة ، فذلك هو ظاهر الدين . ولبساطة عقولهم وعجزها عن إدراك الحقائق كما هي ، توجه إليهم الشارع بما يناسبهم وألزمهم بالطاعة لأن في ذلك حملًا لهم على الفضيلة ؛ و بما يقول في هذا المعنى : « وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان — إما من قبل فطرتهم ، وإما من قبل عادتهم ، وإنما من قبل عددهم أسباب التعلم — بأن خرب لهم أمثالها ، وأشباحها ، ودعاهم لخ التصديق بتلك الأمثل (2) » .

(1) المصدر السابق ، ص 26 و 27 .

(2) ابن رشد : فصل المقال ، ص 27 .

فما عند العامة ليسحقيقة الدين وإنما هو شيء قريب منها ، لأن عقولهم قاصرة عن ادراك الحقائق في ذاتها وكما هي ، فقررت لهم في أشباهها وأمثالها . ويبدو لي هنا أن ابن رشد يأخذ هذا المعنى عن نظرية المثل لأفلاطون .

وإذا كان ما عند العامة والمتكلمين ليس هو الدين على حقيقته ، فإن الطائفة التي تدرك الحق كما هو وتهتدى إلى جوهر الدين إنما هي طائفة الفلاسفة الذين لهم وحدتهم حق التأويل وحق الاجتهاد ، وهم الذين عندهم الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر» ، وفي ذلك يقول ابن رشد : «وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود كله بأنه كذا أو ليس بسكونا ؟ وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل (1)» .

ثم يقول في شأن التأويل الذي يعني به إخضاع الدين للفلاسفة كما يتبيّن ذلك من حديثه الطويل عنه : « والتأويل الصحيح هي الأمانة التي خُسِّنَها الإنسان فأبى إلا أن يحملها ، وأشفق منها جميع الموجودات ، أعني المذكورة في قوله تعالى — إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال .. الآية — (2)» .

وبما أن الفلسفه هم الذين نيط بهم التأويل ، والتأويل أفضل طرق العلم لأنّه معرفة الموجودات على كنهها ، فإن الفلسفه يُعَدُّون أفضل أصناف الناس (3) .

(1) المصدر السابق ص 26 .

(2) فصل المقال ، ص 35 .

(3) المصدر السابق ص 30 .

هكذا يتبيّن من أقوال ابن رشد نفسها أن الرجل لم يقف عند حدود الرغبة في التوفيق بين الدين والفلسفة مثلاًما حاول فلاسفة مسلمون قبله كالكندي وأبن سينا والفارابي ، بل تجاوز ذلك إلى إخضاع الدين لمنهج "الفلسفة" وطرقها في إثبات الحقائق وإبطالها ، ولروحها في النظر إلى قضايا الكون والإنسان ، وسيطرت عليه هذه النظرة فلم ير سبيلاً في الوجود أوفق منها ، وانتهى به الأمر إلى أن اقترح على الفقهاء آعتماد القياس العقلي المنطقي في استنباط الأحكام ، وكان هذا من أسباب سخط الفقهاء بالأذليس عليه ، وفي ذلك يقول أحد الباحثين :

من أسباب كيد الفقهاء له أنه أدخل في ميدان العقائد مذاهب الفلسفة ، وأدخل في ميدان الشريعة القياس العقلي والتأويل (1) .

وفي نهاية هذا البحث نقول : إن هذا المنهج العقلاني المخالف هو الذي أبعد ابن رشد عن المسلمين ، فلم يقبلوا على الأخذ بآرائه ، إن لم نقل لأنهم خافوا على دينهم .

(1) إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ، ص 84 .

فهرس المصادر والمراجع

ابن الأبار : أبو عبد الله محمد ، الأندلسي ، البانسي (ت 658 هـ) ١
— كتاب — التكملة — (جزآن) .
نشر مطبعة ملديد . الطبعة الأولى 1886 .

ابن أبي أصيبيعة : موفق الدين أبو العباس أحمد ، طبيب ومصنف
في السير . (ت 668 هـ — بالقاهرة) :
2 — عيون الأنباء في طبقات الأطباء (3 أجزاء في مجلد) .
نشر مكتبة الحياة ، الطبعة الأولى ، بيروت 1965 ،
تحقيق الدكتور نزار رضا :

ابن بشكوال : أبو القاسم خلف بن عبد الملك ، من كتاب السير ،
أندلسي ، (ت 578 هـ — بقرطبة) :
3 — كتاب — الصلة — في تاريخ أئمة الأندلس (جزآن) .
نشر مطبعة ملديد — الطبعة الأولى 1882 م .

ابن رشد : محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد ، الشهير
بالخفيد (ت 595 هـ) .
4 — السكشـف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .

5 — فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من
الاتصال (طبع الكتابان معا في سفر واحد) .

طبع دار الأفاق الجديدة ، ط 2 ، بيروت 1979 .

6 - بداية المجتهد ونهاية المقتضى (جزآن في مجلد) .

طبع دار الفكر بالتصوير ، بيروت (لم يذكر تاريخ الطبع) .

7 - تهافت التهافت (جزآن) ، تحقيق سليمان دنيا .
نشر دار المعارف بمصر ، ط 2 . 1969 .

8 - تلخيص كتاب النفس .

نشر مكتبة النهضة المصرية ، ط 1 ، القاهرة ، 1950 .
تحقيق أحمد فؤاد الأهواني .

ابن فرحون : برهان الدين ابراهيم بن علي ، فقيه مالكي ومؤرخ ،
من قرية إيان بالأندلس (ت 799 هـ) .

9 - الديباج المذهب في أعيان المذهب .
طبعة بولاق ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، 1351 هـ .

أبو زهرة محمد من شيوخ الأزهر (معاصر) .

10 - أبو حنيفة (حياته وعصره - آراؤه وفقهه) .

طبع دار الفكر العربي ، ط 2 ، القاهرة ، 1977 .
بروكلمان (ت 1956) .

11 - تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 .

طبع دار العلم للملائين ، ط 3 ، بيروت ، 1961 .
ترجمة أمين نبيه فارس ومنير البعابكي .

حسن ابراهيم حسن .

12 - تاريخ الإسلام ، ج 4 .

مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ، 1968 .

الحضرى محمد .

13 — تاريخ التشريع الإسلامى .
مطبعة السعادة ، ط 6 ، القاهرة ، 1954 .

داعر أسعد يوسف .

14 — مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 :
المطبعة المخالصية ، ط 2 ، صيدا ، لبنان ، 1961 .

ديبور — أستاذ الفلسفة بجامعة أمستردام (ت 1942) .

15 — تاريخ الفلسفة في الإسلام .
طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط 2 ، القاهرة ، 1957 .
ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة .

رينان أرنست — كاتب وفلاسوف فرنسي (ت 1892 م) .

16 — ابن رشد والرشدية .
طبع دار إحياء السكتب العربية ، ط 1 ، القاهرة ، 1957 .
ترجمة عادل زعيمتر .

ذكى نجيب محسود .

17 — المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري .
طبع دار الشروق ، ط 1 ، بيروت (لم يذكر تاريخ الطبع) .

الزيات أحمد حسن .

18 — تاريخ الأدب العربي .
طبع مكتبة نهضة مصر ، ط 23 ، القاهرة (لم يذكر تاريخ الطبع) .

الزين سميح .

19 - ابن رشد آخر فلاسفة العرب .

طبع مؤسسة دار لبنان ، ط 1 ، بيروت 1973 .

صلبيا جميل .

20 - تاريخ الفلسفة العربية .

طبع دار الكتاب اللبناني ، ط 2 ، بيروت ، 1973 .

قاسم محمود .

21 - نظرية المعرفة عند ابن رشد .

نشر مكتبة الأزجلو المصرية ، ط 2 ، القاهرة ، 1969 .

كوربان هنري - كاتب فرنسي معاصر ومؤرخ للفلسفة .

22 - تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج 1 .

طبع دار عويدات ، طبعة أولى ، بيروت ، 1966 .

ترجمة نصیر مرؤة ، حسن قبیسی .

كحالة عمر .

23 - معجم المؤلفين (ج 12) .

طبع المكتبة العربية ، ط 1 ، دمشق ، 1960 .

المالقي ، الشیعی أبو الحسن النباهی الاندلسی (توفي حوالي 797ھ) :

24 - تاريخ قضاة الأندلس ، نشر لیفی برسوفنسال :

طبع دار الكتاب المصري ، الطبعة الأولى ، القاهرة ،

: 1948

محمد بن أحمد :

25 — فلسفة ابن رشد .

طبع المكتبة محمودية ، ط 1 ، مصر ، 1906 .
مخلوف محمد بن محمد .

26 — شجرة النور الزكية في طبقات المالكية :

نشر المطبعة السلفية ، ط 1 ، القاهرة ، 1350 هـ .

مذكور ابراهيم :

27 — في الفلسفة الإسلامية .

ج 2 ، طبع دار المعارف بمصر ، ط 3 . 1976

المراكشي عبد الواحد — مؤرخ مغربي ولد بمراكش (ت 647 هـ) .

28 — المعجب في تلخيص أخبار المغرب .

مخطوط رقم 18300 بالمكتبة الوطنية — تونس .

المقري محمد (ت 1631 م) :

29 — نفح الطيب .

ج 1 ، 2 ، طبع دار صادر ، ط 1 ، بيروت ، 1968 .

تحقيق إحسان عباس .

الندوى أبو الحسن .

30 — ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين .

مطبعة التقدم ، توزيع دار الأنصار ، ط 10 ، الكويت ، 1977 .

ليون قوتسي .

31 — المدخل للدراسة الفلسفية الإسلامية :

تعریف محمد يوسف موسی ، طبع المکتبة الأهلیة ،
الطبعة الأولى ، القاهرة ، 1945 .

یوسف کرم :

32 - تاریخ الفلسفة الحدیثیة :

دار المعارف بمصر ، الطبعة الأولى ، 1949 :

ی : هل - مستشرق ألماني ، أستاذ بجامعة مونیخ :

33 - الحضارة العربية :

ترجمة الدكتور ابراهیم أحمد العادی :

طبع مکتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى ،
القاهرة 1956 :

الانصاری :

34 - قطعة من سیرة ابن رشد .

ملحق کتاب - ابن رشد والرشدیة - لرینان ، عدّد 2 ،
صفحة 437 . وقد سبق ذکر الكتاب .

الذهبی :

35 - سیرة ابن رشد :

ملحق عدّد 4 ، ص 451 ، الكتاب المذکور .

36 - محنۃ ابن رشد :

ملحق بکتاب رینان ، ص 454 :

37 - قائمة کتب ابن رشد .

ملحق عدّد 5 ، الكتاب المشار إليه ، ص 456 .

38 - دائرة المعارف الاسلامیة .

ج 1 ، مادة — ابن رشد — طبع دار الشعب ، ط 2 ،
القاهرة ، 1969 .

39 — تعليق على مادة — ابن رشد — .
جميل صليبيا ، دائرة المعارف الإسلامية ، (الجزء
المشار إليه) .

40 — دائرة المعارف للبستانى .
المجلد الأول ، الطبعة الجديدة ، مطبعة طهران
(لم يذكر تاريخطبع) .

41 — مجلة تراث الإنسانية ، مارس 1964 ، مصر .
مقال بقلم سعيد زائد عن ابن رشد وكتابه —
تهاافت التهافت — .

42 — مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 ، مصر .
مقال بقلم الدكتور محمود قاسم عميد كلية دار
العلوم بجامعة القاهرة عن ابن رشد وكتابه — مناهج
الأدلة — .

43 — مجلة «الفصول» ، أكتوبر 1980 ، القاهرة .
مقال بعنوان — تراثنا الفلسفى — بقلم حسن حنفى .

44 — مجلة منبر الإسلام ، جانفي 1981 ، القاهرة .
مقال بعنوان — العقليات القرآنية في فكر ابن رشد —
بقلم الدكتور ابراهيم هلال .

45 — محاضرة بعنوان — المذاهب الفقهية وأطوارها —
للعلامة المنعم الشيخ محمد الفاضل بن عاشور .

الفهرس

5	مقدمة
الفصل الأول		
II	(ابن رشد)
I3	التعریف بابن رشد
2I	مکانته فی دولة الموحدين
29	نکبته وأسبابها
الفصل الثاني		
47	(علمه وآثاره)
49	المکانة العلمية لابن رشد
57	شیوخه
67	بیئته العلمية
75	مؤلفاته ، وسفره ، وتلاخیصه
89	تأثيره ، تلاميذه
الفصل الثالث		
97	(منهجه فی الفقه)
99	فقه ابن رشد
I03	منهجه فی الفقه الأکبر
I15	منهجه فی فقه الفروع
I29	خاتمة
I39	فهرس المصادر والمراجع

انتهى طبع هذا الكتاب
بمطبعة الشركة التونسية لفنون الرسم
20 نهج المنجي سليم - تونس
تحت عدد 83/877 - الإيداع القانوني 4/84

عدد الناشر : 84 - 100 نسخ

لقد نظرت فيها أطائع عادة ابن دينار جابها هاما
في نشاط هذا الرجل لم ينتصر العبد أحياناً على الشهاب
الذين . فكل الذين هم سبب في إثبات
حسرة كبيرة في الغزال

ولقد بذلت وبحسب مما كتب الناس عن ابن دينار رسائل
لهم أوصى علينا دايان

لهم يبقى من دينار إلا أنا ووجهه إلى كتب ابن دينار في
الله . وبحسب منها نلائذ هي ببداية المعرفة بكتاب
الكتاب . والكتاب ينبع من حسرة (الله) في عقائده . وبحسب
كتاب الله وما في الكتب والكتاب من العقول . ولكن
لهم أوصى الله بالكتاب والكتاب هو أن يكون إلى الله
عنه ابن دينار حسرة ينبع من العقول . ابن العبد عن العصام
العصامي الذي ينبع من حسرة من حسرة الله . ومن
هذا ينبع بالمعنى . وبحسب الله الذي ينبع من حسرة الله . ومن
ذلك وبحسب الله . كلام الله ينبع من حسرة الله .

الـ 14

لهم ينبع من حسرة الله .
العصامي .
الكتاب .
الكتاب .
الكتاب .
الكتاب .

To: www.al-mostafa.com